صفا



دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد

دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد کا علمی دینی ادبی سہ ماہی رسالہ

صفا

مدیر اعلیٰ: محمد رضوان القاسمی

مدیر: خالد سیف اللہ رحمانی

شمارہ: ۶

ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم الحرام ۱۴۱۰ھ

مطابق:

جولائی، اگست، ستمبر ۱۹۸۹ء

سالانہ: ۴۰/- روپے

معاون خصوصی: ۱۰۰/- روپے

فی پرچہ: ۱۰/- روپے

ناشر

شعبۂ نشر و اشاعت: دارالعلوم سبیل السلام

پوسٹ بالاپور حیدرآباد ۵۰۰۰۰۵ انڈیا

فون: ۲۳۹۲۵۰

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

افتتاحیہ

"اسلام" ابدی دین اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت آخری نبوت ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ قیامت تک پیدا ہونے والے مسائل کا حل اس دین میں موجود ہو اور تاریخ کے ہر دور اور زندگی کے ہر گوشہ میں آپؐ کی نبوت نشانِ راہ بتاتی ہو، پھر یہ بات بھی پیشِ نظر رکھے جانے کے قابل ہے کہ ہر دور کا اپنا مزاج ہوتا ہے، اس زمانہ کے اپنے اسباب و وسائل ہوتے ہیں، تمدنی قدریں ہوتی ہیں، سیاسی اور معاشی حالات ہوتے ہیں، یہ ساری چیزیں بدلتی رہتی ہیں۔ جو مذہب قیامت تک انسان کی رہنمائی کا مدعی ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان تغیر پذیر حالات میں بھی انسانی مسائل کو حل کر سکے۔

اسی کا دوسرا نام "اجتہاد" ہے، اجتہاد دراصل اپنے ماحول و حالات پر کتاب و سنت کے احکام، شریعت کے مزاج، اس کی روح اور اس کی مصلحت کی تطبیق کا نام ہے ——— یہ کام کون کریں گے؟ یہ وہ لوگ کریں گے، جن کو انبیاءؑ کا وارث اور جانشیں قرار دیا گیا ہے، جن کو قرآن مجید "اولوالامر" کہتا ہے اور جن کو حدیث میں "علماء" کہا گیا ہے ——— ایک زمانہ تھا کہ علماء نے انفرادی اور شخصی طور پر اجتہادات کئے تھے، آج کے دور میں ——— دہوی و ہوس کے غلبہ اور رجال علم و تحقیق کے فقدان کے باعث اسی کام کو علماء اجتماعی طور پر انجام دیں گے، کہ جماعت کے ساتھ خدا کی مدد ہوتی ہے۔ "ید اللہ علی الجماعۃ" اور اجتماعی کام میں نفسانیت اور خطاء و زلت کا امکان کم ہوجاتا ہے۔

ہندوستان میں بالغ نظر اہلِ علم نے بحمد اللہ اس طرف پہلے بھی توجہ کی ہے، ایسی کوششوں میں ندوۃ العلماء کے زیر اہتمام "مجلس تحقیقاتِ شرعیہ" اور جمعیۃ علماء کے تحت "ادارۃ المباحث الفقہیہ" خصوصیت سے قابلِ ذکر ہے۔ پاکستان میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے "مجلس مسائلِ حاضرہ" کے نام سے ایک محدود مجلس قائم کی تھی جو دار العلوم کراچی اور مدرسہ عربیہ بنوری ٹاؤن کے اہلِ علم تک محدود تھی، مگر بالترتیب مولانا اسحاق سندیلوی کی ہجرت پاکستان، مولانا محمد میاں صاحب کے وصال، اور

مفتی محمد شفیع صاحب کے انتقال کے ساتھ ان اداروں کا چراغ عملاً بجھ گیا، دوسرے ان تمام ہی مجالس کی نوعیت بہت محدود تھی اور ایک خاص طبقہ کے اہل علم کے سوا دوسرے اہل علم اور فضلاء کا وہاں گذر نہ تھا، اب ہندوستان میں ایک ایسے علمی تحقیقی اور فقہی اکیڈمی کی ضرورت ہے، جو وسیع تر بنیادوں پر اہلِ علم سے استفادہ کرے اور جس میں مختلف فقہی و فکری مکاتب اور علماء سے فائدہ اٹھانے کے علاوہ جدید علوم کے ماہرین اور اساتذہ سے بھی حسب ضرورت مدد لی جائے کہ ان کی مدد کے بغیر جدید معاشی و معاشرتی نظام کو سمجھنا اور طبی انکشافات کا ادراک کرنا ممکن نہیں۔

اس امر پر جس قدر اظہارِ مسرت کیا جائے کم ہے کہ ہندوستان میں ان خطوط پر جدید فقہی مسائل پر غور و فکر کا آغاز ہو گیا ہے، اور قابلِ تبریک ہیں فقہ اسلامی کے مایۂ ناز اور معروف عالم دین حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ، کہ انہوں نے مرکز البحث العلمی پھلواری شریف پٹنہ کے زیر اہتمام اور انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹو اسٹڈیز اور اس کے فاضل چیرمین جناب ڈاکٹر منظور عالم صاحب کے تعاون سے اس نوعیت کا پہلا فقہی سمینار مورخہ شعبان ۱۴۰۹ھ/۱،۲،۳ اپریل ۱۹۸۹ء کو ہمدرد سمینار ہال دہلی کی پرشکوہ اور تمام جدید سہولتوں سے آراستہ عمارت میں طلب کیا جس میں تین اہم مسائل، پگڑی، اعضاء کی پیوند کاری اور فیملی پلاننگ پر بحث کی گئی، اس اجلاس میں ہندوستان کے مشرق سے مغرب اور شمال سے جنوب تک کے مشاہیر علماء فقہ و فتاوی کے علاوہ اسلامی اصول و قانون کے مشہور ماہر جناب ڈاکٹر طٰہٰ جابر فیاضی علوانی بھی امریکہ سے تشریف لائے تھے۔ سمینار نہایت کامیاب رہا۔ دار العلوم سبیل السلام سے راقم سطور، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی (صدر مدرس) اور مولانا زبیر احمد قاسمی، (شیخ الحدیث) مدعو تھے۔ راقم سطور ایک بیرونی سفر پر تھا، لیکن یہ دونوں حضرات اس سمینار میں شریک ہوئے، اعضاء کی پیوند کاری کے مسئلہ پر خواندگی کے لئے جو مقالات منتخب کئے گئے ان میں ایک جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کا مقالہ بھی تھا۔ اس طرح پگڑی کے مسئلہ پر جو مقالات پڑھوائے گئے ان میں ایک مولانا زبیر احمد صاحب کا بھی تھا۔ یہ دونوں حضرات تجویز کمیٹی کے ممبر بھی منتخب ہوئے اور تجویز کے تحت ان دونوں مسائل پر غور و فکر کے لئے جو ذیلی کمیٹی بنائی گئی، یہ دونوں حضرات بھی ان کمیٹیوں میں رکھے گئے ہیں۔

دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد اور ادارۂ "صفا" حضرت قاضی صاحب اور محترم ڈاکٹر صاحب

کی خدمت میں اس بامقصد، مفید اور ضروری سمینار کے انعقاد پر مبارکباد پیش کرتا ہے اور خواہش کرتا ہے کہ اس سلسلہ میں یہ حضرات ایک مستقل فقہی اکادمی کی تشکیل کریں، تاکہ غور وفکر اور تبادلۂ خیال کے اس سلسلہ کو دوام واستحکام حاصل ہو۔ واللہ الموفق وھو المستعان۔

شعبان ۱۴۰۹ھ میں یہ بات سوچی گئی تھی کہ دارالعلوم سبیل السلام میں ایک شعبہ فقہ اسلامی میں تخصص کا قائم کیا جائے، جس کا دائرہ تعلیم وتربیت صرف فتاویٰ کے معروف اور مختلف مدارس میں مروج نظامِ تربیت تک محدود نہ ہو، بلکہ اس کے لئے مدارس کے چند ذہین فضلاء کا انتخاب کیا جائے، ان کو معقول وظیفہ دیا جائے، ان سے اسلامی قانون کے اصول وقواعد اور اس کے اساسی تصورات کا مطالعہ کرایا جائے، ان کے ذہن کی اس طور تربیت کی جائے کہ وہ فقہ کے قدیم ذخیرہ کو جدید حالات پر منطبق کرسکیں، مختلف مکاتبِ فقہ کا گہرائی اور گیرائی کے ساتھ مطالعہ کریں، بدلتے ہوئے حالات کا ان کے اندر شعور پیدا ہو۔

یہ کام بہت اہم بھی ہے اور اسی قدر مشکل بھی، اسلئے اس کی ہمت نہ پڑتی تھی، لیکن ظاہر ہے کہ کسی اہم کام کو صرف اسلئے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ وہ مشکل ہے اور دوسرے بڑے اداروں نے اس کی طرف پہل نہیں کی ہے۔ اسلئے اللہ کی مدد کے سہارے اس کام کو شروع کیا گیا ہے اور چھ طلبہ کا اس کے لئے انتخاب کیا گیا ہے، جو مختلف مدارس کے فضلاء ہیں، اس کے نظامِ تربیت اور طریقِ تعلیم کا خاکہ مرتب کرنے کی غرض سے خصوصیت سے حضرت مولانا مجاہدالاسلام قاسمی مدظلہٗ کو زحمت دی گئی اور مولانا موصوف اور اساتذہ کے مشورہ سے اس کا ایک نظام مرتب کیا گیا ہے۔ اب دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے مفید بنائے اور امت کو ایسے صاحبِ تحقیق علماء اور عالی ظرف ووسیع النظر فقہاء فراہم کرے، جن کی آج ضرورت ہے۔

اخبارات کے ذریعہ قارئین کو یہ مسرت انگیز خبر مل چکی ہوگی کہ ہند وپاک کے درمیان بعض ایسے معاہدات طے پائے ہیں جن کی وجہ سے ایک جگہ سے دوسری جگہ کتابوں اور رسائل کی ترسیل میں آسانی ہوگی اور علم وادب کا تبادلہ سہل ہوسکے گا، اہل ذوق اور اہل علم کے لئے یہ مژدۂ جانفزا ہے

افسوس ہے کہ ملک کی تقسیم نے نہ صرف ان دو خطوں کو سیاسی اور سماجی طور پر ایک دوسرے سے الگ تھلگ کر دیا ہے، بلکہ علم و تحقیق اور زبان و ادب میں بھی دونوں کو ایک دوسرے سے بیگانہ کر دیا ہے اور ایک ملک کے لوگ دوسرے ملک میں ہونے والے علمی اور ادبی کاموں سے محروم اور بے خبر ہیں ——— ہم مغربی ممالک اور اقوام کو دیکھتے ہیں کہ سیاسی اور ثقافتی دوئیوں کے باوجود علم و تحقیق کے باب میں وہ ایک اکائی بن کر رہتے ہیں، اور نہ صرف کتابیں اور تحقیقی مقالات، بلکہ عام اخبارات و رسائل کا بھی بہ آسانی تبادلہ ہوتا رہتا ہے، مگر کس درجہ بدقسمتی ہے کہ ہند و پاک کے علاقوں کی تاریخی وحدت، سماجی، ثقافتی، اشتراک اور دونوں ملکوں کے شہریوں کے درمیان کثرت سے خاندانی اور علمی و ادبی رشتوں کے باوصف ان کی بے معنی اور بے مقصد جنگوں نے دونوں کو ایک دوسرے کی علمی و تحقیقی خدمات سے محروم کر رکھا ہے۔

خدا کرے یہ بیگانگی جلد دور ہو اور ہم ایک دوسرے کو قریب تر دیکھ سکیں!۔

خدا کے حضور جبینِ شکر خم ہے کہ اس نے اس سال پھر اپنے گھر کی زیارت کا موقع عطا فرمایا۔
مورخہ ۲۵ ذیقعدہ ۹ھ کو راقمِ سطور اپنے اعزہ و اقربا کے ایک وفد کے ساتھ حیدر آباد سے ممبئی تک یہ سفر ٹرین کے ذریعہ طے ہوا، وہاں سے ہوائی جہاز کے ذریعہ آگے کا سفر ہوا۔ ۱۹۸۵ء میں راقمِ سطور کو سفر ایران کا موقع ملا تھا اور ایران کی مذہبی و سیاسی اور اخلاقی حالت کو قریب سے دیکھا تھا، وہ وقت تھا جب ایران و عراق کی جنگ اپنے شباب پر تھی اور ایران کے ناپختہ ذہن نوجوانوں پر جنگ کا سودا سمایا ہوا تھا، اسی وقت خیال ہوا کہ اس جنگ کے دوسرے فریق عراق کا بھی سفر کرنا چاہیے اور دیکھنا چاہیے کہ اس ملک پر اس جنگ نے کیا کچھ اثر ڈالا ہے۔ عراق سے جو اسلامی تاریخ وابستہ ہے، اس کے ایک ایک شہر سے مسلمانوں کی عظمت اور عظیم ماضی کی جو داستانیں متعلق ہیں اور اس کی خاک میں انبیاءؑ صحابہؓ، معروف فقہاء و محدثین اور صوفیاء و اولیاء کا جو کارواں آسودۂ خاک ہے، یہ بجائے خود ایسے اسباب ہیں، جو ہر صاحبِ ایمان سے اس خطہ کو بچشم سر دیکھنے کا تقاضا کرتے ہیں ——— یہی محرکات تھے، جن کے تحت پروگرام بنا کہ "حج" کے اس مبارک سفر کے ساتھ ساتھ عراق کے اس خطہ کی بھی زیارت کی جائے، چنانچہ ہم لوگوں کے سفر کی پہلی منزل "عراق" قرار پائی۔
ہمارا قافلہ "بغداد" اترا۔ یہاں حضرت یوشع بن نونؑ کی قبر اطہر کی زیارت کی سعادت

حاصل ہوئی، صوفیاء میں حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ، جنید بغدادیؒ، معروف کرخیؒ، اور بہلول داناؒ کے مزار پر جانا ہوا، یہیں اسلامی قانون کے عظیم ماہر اور مستقل دبستانِ فقہ کے مؤسس حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ بھی آسودۂ خواب ہیں، یہاں بھی حاضری اور فاتحہ پڑھنے کا موقع ملا، مشہور تاریخی شہر اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دارالخلافہ "کوفہ" بھی جانے کا اتفاق ہوا۔ یہاں اس مکان پر حاضری کا موقع بھی میسر آیا، جو حضرت علیؓ کی طرف منسوب ہے، عراق کے مقدس شہر "نجف" میں بھی حاضری ہوئی، یہاں کئی قبریں ہیں، جو مختلف حضرات انبیاء کرامؑ کی طرف منسوب ہیں، حضرت آدمؑ، حضرت نوحؑ، حضرت صالحؑ، حضرت ہود اور حضرت ایوبؑ کی۔ یہیں ایک قبر حضرت علیؓ کی طرف بھی منسوب ہے۔ راقم سطور کو ان تمام قبروں کی زیارت کا موقع حاصل ہوا، یہاں سے قریب ہی ایک علاقہ "بستی بنی ایوبؑ" کے نام سے معروف ہے، یہ نام اس مناسبت سے ہے کہ یہیں حضرت ایوبؑ کی قبر واقع ہے، یہیں آپؐ کے دو ممتاز صحابہ حضرت حذیفہؓ اور حضرت سلمان فارسیؓ بھی مدفون ہیں۔ یہاں بھی حاضر ہوا —— پھر کبھی موقع ملا تو انشاء اللہ اس سفر کی تفصیل قارئین کی نذر کی جائے گی۔

عراق کے اس مسعود اور دلچسپ لیکن مختصر سفر کے بعد اب ہمارا قافلہ اپنی اصل منزل کو روانہ ہوا اور ہم مکہ مکرمہ پہونچے، مکہ مکرمہ پہونچنے اور خدا کے گھر کو سر کی آنکھوں سے دیکھنے کے بعد ہر مسلمان پر جو کیفیت طاری ہوتی ہے اور اس کے احساسات و جذبات کے سوتے جس طرح ابل پڑتے ہیں، وہ محض محسوس کرنے کی کیفیت ہے اور اس کو نقوش و الفاظ کا جامہ پہنانا ممکن نہیں، حج کا یہ سفر دو باتیں ہیں کہ قدم قدم پر ان کی یاد دلاتا ہے، ایک تو اخلاص کے ساتھ کئے گئے عمل کی عنداللہ قبولیت اور اس کی قوت، اس کی سب سے بڑی مثال خود خانۂ کعبہ ہے، جو فن تعمیر کے لحاظ سے ایک معمولی عمارت ہے اور معمولی پتھروں سے بنی ہوئی ہے، مگر کائنات میں اس کو جو مرکزیت اور مرجعیت حاصل ہے اور خدا نے اس کو جو قدر و منزلت بخشی ہے، وہ محض اس کے مؤسس حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اخلاص کا اثر اور ان کی دعائے دردمندانہ کا مظہر ہے۔ یہ وہ حقیقت ہے کہ مکہ مکرمہ سے منیٰ، اور مدینہ منورہ تک قدم قدم پر اہلِ احساس کو اس کا احساس ہوتا رہتا ہے۔ دوسرے اسلامی وحدت اور رشتۂ دین کی بناء پر پیدا ہونے والی اخوت اور بھائی چارگی ہے کہ کالے گورے، مختلف زبانوں کے بولنے والے، مختلف تہذیبوں کے نمائندے، مختلف علاقوں سے تعلق

رکھنے والے اور مختلف ملکوں میں بسنے والے ایک لباس میں اور ایک طرح کے عمل میں مشغول ہیں، ان کی زبان پر بول بھی ایک ہی جیسے ہیں، دنیا کی کوئی قوم نہیں، جس کے یہاں اتحاد و وحدتِ ملی کا یہ خوبصورت منظر دیکھنے کو ملے۔ کاش! مسلمان اس کا احساس کریں اور درس و عبرت کی آنکھ سے اس منظر کو دیکھیں اور وحدتِ ملی کا یہ سبق لے کر واپس آئیں کہ، بقول اقبال :ـ

زائرانِ کعبہ سے اقبال یہ پوچھے کوئی
کیا حرم کا تحفہ زمزم کے سوا کچھ بھی نہیں

محمد رضوان القاسمی

۱۰ر صفر ۱۴۱۰ھ مطابق ۱۲ر ستمبر ۱۹۸۹ء

شرائطِ ایجنسی

- کم از کم پانچ پرچوں پر ایجنسی دی جائے گی۔
- ڈاک اور پیکنگ کا خرچ بذمہ ادارہ ہوگا۔
- کمیشن ۲۵ فیصد دیا جائے گا۔
- نصف رقم پیشگی ادا کرنے کی صورت میں ہی آڈر قبول کیا جائے گا۔ (ادارہ)

مولانا مفتی محمد نسیم قاسمی
دار العلوم دیوبند

حضرت خضرؑ اور اُن کا زمانہ

قرآن پاک خالقِ کائنات کا وہ مقدس ترین کلام ہے جس کی فصاحت و بلاغت اور عدیم النظیر ہونے کو اپنوں نے نہیں، بلکہ بیگانوں نے بھی تسلیم کیا ہے، وہ اس رتبہ کی چیز ہے کہ ایک پیغمبر اولوالعزم کا معجزہ قرار پائے، وہ راستی و صداقت کا مترجم اور فخرِ انسانی کا تاج ہے۔ اعجازِ قرآنی نے ہزاروں سال کی گم گشتہ راہِ انسانیت کو حضیض خاک سے اٹھا کر فرازِ آسمان تک پہونچا دیا، جو لوگ اس کے نزول سے پہلے جہالِ مکہ کے نام سے یاد کئے جاتے تھے، اس کی بدولت: "اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم" کے زرین تمغہ سے نوازے گئے اور جو زمانہ جاہلیت کہلاتا تھا، وہ "خیر القرون قرنی" کے لقب سے ملقب ہوا۔

اس کے ایک ایک لفظ کی تحقیق و تفتیش میں ائمۂ فن نے طبع آزمائیاں کیں، اس کے ایک ایک جملہ کی تشریح و توضیح میں کتابیں لکھی گئیں، اس کے معانی و مطالب کے حل کے لئے ہزاروں خوش قسمت انسانوں نے اپنی زندگیاں لگا دیں اور پھر یہ کہنے پر مجبور ہو گئے کہ حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا۔

حضرت خضر

اسی مقدس کتاب میں اللہ تبارک و تعالےٰ نے حضرت موسیٰؑ کے واقعہ میں اپنے ایک نیک خصلت بندے کا تذکرہ کیا ہے، جس کا مفصل واقعہ سورۂ کہف کے اکیسویں رکوع میں مذکور ہے، اس واقعہ کا شانِ نزول صحابی رسولؐ حضرت ابی بن کعب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے سے بیان فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم بنی اسرائیل کو خطاب فرما رہے تھے، اسی اثناء میں مجمع کے کسی شخص نے دریافت کیا کہ اس زمانہ

میں سب سے بڑا عالم کون ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا، مجھے خدا نے سب سے زیادہ علم عطا فرمایا ہے، اللہ تبارک وتعالیٰ کو ان کی یہ بات پسند نہ آئی اور ان پر عتاب ہوا کہ تمہارا منصب تو یہ تھا کہ اس کو علم الٰہی کے سپرد کرتے اور کہہ دیتے "واللہ اعلم" پھر حضرت موسیٰؑ پر وحی نازل ہوئی کہ جہاں دو سمندر آپس میں ملتے ہیں وہاں ہمارا ایک بندہ ہے، جو بعض امور میں تجھ سے بھی زیادہ عالم و دانا ہے۔

قرآن نے ان کو صرف "عبداً من عبادنا" کے لقب سے یاد کیا اور صاحبِ واقعہ کا نام نہیں لیا، مگر حضرت موسیٰؑ کا یہی واقعہ بخاری و مسلم میں بالتفصیل مذکور ہے، اسمیں صاحب واقعہ کا نام حضرت خضر ذکر کیا گیا ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ صاحبِ واقعہ اور "عبداً من عبادنا" کے مصداق و مراد حضرت خضر ہی ہیں۔ (بخاری شریف ص۔ مسلم شریف ص۔)

مگر حضرت خضر کے نام و لقب اور نسب کے سلسلے میں مفسرین و محدثین کے بے شمار اقوال ہیں، کسی نے کہا کہ وہ حضرت آدم علیہ السلام کے صلبی اور حقیقی اولاد میں سے تھے، کسی نے کہا کہ ان کا زمانہ حضرت نوحؑ کا زمانہ تھا، کسی نے کہا کہ وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام پر ایمان لانے والوں میں سے کسی نامعلوم شخص کے لڑکے تھے، کسی نے کہا کہ وہ فرعون صاحب موسیٰ کے بیٹے تھے، کسی نے کہا کہ حضرت خضر موسیٰ صاحب بنی اسرائیل کے زمانہ میں تھے، کسی نے کہا کہ وہ ذوالقرنین اکبر کے سپہ سالار تھے، اس طرح کے ہزاروں اقوال ان کے نام و نسب اور ان کے والد کے نام کی تعیین میں بکھرے ہوئے ملتے ہیں، اسی طرح ان کے نبی ہونے میں اکابر امت کے مختلف و متضاد اقوال ہیں، کسی نے کہا کہ وہ نبی تھے، رسول نہیں تھے، کسی نے کہا کہ وہ صرف عبد صالح تھے، مقامِ نبوت و رسالت پر سرفراز نہیں کئے گئے تھے، اسی طرح ان کی حیات و بقاء اور وفات میں بھی علماء حدیث و تاریخ کے اقوال مختلف ہیں، جس کی وجہ سے کسی ایک نقطۂ نظر پر اپنی تحریر کو مرکوز کرنا آسان نہیں، میں اپنی اس مختصر تحریر میں سب سے پہلے ان کے نام و نسب کے سلسلے میں ائمۂ حدیث و تفسیر و تاریخ کے اقوال نقل کر کے ان کے نام کی تعیین کے سلسلے میں جمہور امت کا راجح قول اور صاحبِ قصص القرآن کا فیصلہ نقل کروں گا۔ اسی طرح ان کی نبوت اور حیات و وفات کے سلسلے میں ذکر کردہ اقوال

معتبر کتب تاریخ و حدیث و تفسیر سے بیان کرنے کے بعد قول فیصل تحریر کروں گا۔

حضرت خضر کا نام و نسب اور کنیت

مفسر قرآن علامہ محمد بن علی بن محمد شوکانی، یمانی (م ۱۲۵۰ھ) اپنی تفسیر فتح القدیر[1] میں فرماتے ہیں کہ جمہور مفسرین کے نزدیک عبد سے مراد حضرت خضر ہیں۔ اور احادیث صحیحہ سے بھی اسی قول کو ترجیح و تصویب حاصل ہوتی ہے، مگر بعض لوگ کہتے ہیں کہ عبد سے مراد حضرت خضر نہیں ہیں، بلکہ دوسرے عالم ہیں، مگر یہ رائے صحیح نہیں ہے، ان کا نام خضر اس وجہ سے پڑا کہ جس جگہ وہ نماز پڑھتے تھے وہ جگہ سرسبز ہو جاتی تھی، بعض لوگوں نے کہا کہ ان کا نام بلیا بن ملکان تھا۔

صاحبِ تفسیر روح البیان علامہ اسماعیل حقی لکھتے ہیں کہ: فوجد عبدا من عبادنا میں عبد سے مراد جمہور امت کے نزدیک خضر ہیں اور خضر ان کا لقب ہے، خضر لقب پڑنے کی وجہ بخاری میں یہ ذکر کی گئی ہے کہ ایک دفعہ وہ سوکھی ہوئی گھاس پر زمین پر بیٹھ گئے تو آپ کے نیچے کی تمام گھاس سرسبز ہو گئی، چونکہ سبز کو خضر کہتے ہیں، اس وجہ سے آپ کو خضر کہنے لگے، آپ کی کنیت ابو العباس تھی اور نام بلیا بن ملکان بن فالغ بن عابر بن شائخ بن ارفخشد بن سام، بن نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام" اور امام ابو اللیث نے فرمایا کہ ایک دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت خضر کا تذکرہ کیا تو فرمایا کہ حضرت خضر کسی بادشاہ کے صاحبزادے تھے تو ان کے والد نے اپنے بعد ان کو اپنا جانشین اور خلیفہ بنانا چاہا، مگر انہوں نے اس کو قبول نہیں کیا اور اپنے والد سے راہِ فرار اختیار کر کے کسی جزیرہ کو اپنا مسکن بنا لیا، امام سہیلی نے اپنی تصنیف کتاب التعریف والاعلام میں اس کی تفصیل اس طرح لکھی ہے کہ حضرت خضر کے والد اپنے زمانہ کے بادشاہ تھے اور ان کی والدہ فارسی النسل تھیں، جن کا نام الھا تھا، آپ کی ولادت

---

(۱) فتح القدیر ۲۸۸، ج ۳، مطبوعہ مصر

ایک چٹیل میدان میں ہوئی، والدہ نے وہیں چھوڑ دیا اور منجانب اللہ آپ کی نشوونما اور تربیت
و پرداخت کا بندوبست ہوا جس کی صورت یہ ہوئی کہ روزانہ دیہات کے ایک شخص کی
بکری آتی اور آپ کو دودھ پلا کر چلی جاتی، کسی طرح بکری کے مالک کو اس کا پتہ لگ گیا،
آپ کو اٹھا کر اپنے گھر لے آیا اور آپ کی تربیت کرتا رہا، جب آپ جوان اور صاحب عقل و
خرد ہوئے تو انہیں دنوں آپ کے والد کو ایک خوشخط کاتب کی ضرورت ہوئی، انہوں نے
اپنی مملکت کے تمام اہل علم و معرفت کو جمع کر کے حکم دیا کہ حضرت ابراہیم اور حضرت شیث
علیہما السلام کے اوپر جتنے صحیفے نازل ہوئے تھے ان سب کو لکھ کر میرے پاس لایا جائے
تو سب سے پہلے ان کے بیٹے حضرت خضر نے وہ سب صحیفے لکھ کر پیش کر دیا، بادشاہ کو اس کا
علم نہیں تھا کہ حضرت خضر میرا ہی بیٹا ہے، مگر حضرت خضر کی ذکاوت و ذہانت اور رسم الخط
سے بادشاہ بہت متاثر ہوا اور آپ کے حالات دریافت کرنے لگا، اثناءِ گفتگو کسی طرح
اس کو احساس ہو گیا کہ یہ میرا ہی لختِ جگر ہے، تو فوراً اپنے سینے سے چمٹا لیا اور پھر
انہیں لوگوں کا والی بنا دیا، حضرت خضر کچھ دنوں تک امور سلطنت انجام دیتے رہے
مگر ان کی طبیعت کو اس میں سکون و قرار نہیں ملتا جس کی وجہ سے عزلت نشینی کی زندگی
اختیار کر لی اور دنیا کے امور سے بے رغبت ہو کر جزیرۂ بحر سے جا لگے اور انہوں نے
چشمۂ آبِ حیات کو بھی پا لیا تھا، حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضرتِ خضر آدم
علیہ السلام کے حقیقی اور صلبی لڑکے تھے، اللہ نے آپ کی عمر میں زیادتی کر دی ہے، حتیٰ کہ جب
دجال کا ظہور ہوگا تو آپ اس وقت دشمنِ خدا، دجال کی تکذیب کریں گے، بعض لوگوں نے
کہا کہ حضرت خضر کے والد کا نام عامیل تھا اور چار واسطوں سے آپ کا نسب حضرت
اسحٰق ابن ابراہیم علیہما السلام سے جا ملتا ہے، نسب نامہ یہ ہے، عامیل بن شماخین
بن اربا بن علقما بن عیصو بن اسحٰق النبی ابراہیم علیہما السلام اور آپ کے والد عامیل
بادشاہ تھے۔ (۱)

---

(۱) روح البیان ص ۲۹۸، ج ۲۔

مفسر قرآن امام رازی "فوجدا عبدا من عبادنا" کے تحت رقمطراز ہیں :-

"اکثر لوگوں کا قول ہے کہ عبد سے مراد حضرت خضر ہیں اور ان کا نام خضر اس وجہ سے پڑا کہ جس جگہ وہ کھڑے ہوتے تھے وہ جگہ ہری بھری ہو جاتی تھی"۔(۱)

صاحب معالم التنزیل اللہ تعالیٰ کے قول "فوجدا عبدا من عبادنا" کی تفسیر و توضیح میں لکھتے ہیں :-

"بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ وہ عبد مذکور کوئی فرشتہ تھا، مگر صحیح قول جو کتب تاریخ میں آیا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ہے وہ یہ ہے کہ وہ عبد خضر تھے، ان کا نام بلیا بن ملکان ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ آپ بنی اسرائیل کی نسل سے ہیں، اور کچھ کی رائے ہے کہ آپ گذشتہ بادشاہوں میں سے کسی کے لڑکے تھے، جنہوں نے دنیا و مافیہا سے کنارہ کشی اختیار کر لی تھی اور خضر آپ کا لقب تھا، خضر لقب پڑنے کی وجہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ منقول ہے کہ ایک دفعہ وہ خشک گھاس پر بیٹھ گئے تھے تو آپ کے نیچے کی جگہ سر سبز ہو گئی، اس بنا پر آپ کا لقب خضر پڑ گیا۔ اور حضرت مجاہد خضر لقب پڑنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جس جگہ وہ نماز پڑھتے وہ جگہ سر سبز ہو جاتی تھی"۔(۲)

محدث جلیل حافظ ابن حجر عسقلانی شافعی شارح بخاری نے فتح الباری کے اندر حضرت خضر کے نام کے سلسلے میں چار اقوال ذکر کئے ہیں : (۱)

"(۱) حضرت خضر کا نام بلیا بن ملکان تھا (۲) ان کا نام الیاس تھا (۳) بعض نے کہا کہ الیسع نام تھا (۴) اور بعض نے خضرون نام بتایا ہے۔ بلیا بن ملکان والا قول ان کے نزدیک راجح ہے، اس قول کے مطابق ان کی ولادت حضرت ابراہیمؑ

---

(۱) تفسیر کبیر، ص ۵۱۴ و ۵۱۵، ج ۵۔

(۲) معالم التنزیل، ص ۵۵۶، ج ۱، تفسیر سورۂ کہف۔

کے زمانہ سے پہلے قرار پائے گی اور تعلبی سے دونوں قول نقل کئے گئے ہیں کہ حضرت خضر حضرت ابراہیم علیہ السلام سے پہلے تھے یا بعد میں۔ اور وھب کہتے ہیں کہ حضرت خضر کی کنیت ابو العباس تھی اور محدث دارقطنی نے اپنی کتاب افراد میں مقاتل کی سند سے حضرت ابن عباس کا قول نقل کیا ہے کہ حضرت خضر حضرت آدم ؑ کے صلبی بیٹے تھے، مگر یہ قول ضعیف اور منقطع ہے اور ابو حاتم سجستانی نے امام معمر سے روایت کیا ہے کہ حضرت خضر قابیل بن آدم کے لڑکے تھے اور ابن اسحٰق نے وھب سے روایت کیا ہے کہ حضرت خضر کا نام ارمیا بن طیفار تھا۔"[1]

شارح بخاری علامہ بدر الدین عینی حنفی عمدۃ القاری میں حضرت خضر کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ :-

"مفسر قرآن حضرت مجاہد کہتے ہیں کہ خضر کا نام الیسع بن ملکان ہے اور مقاتیل نے بلیا بن ملکان بتایا اور بعض لوگوں نے کہا کہ خضر کا نام خضرون بن عمابیل ہے، صحابی رسول ﷺ ابی بن کعب ؓ سے بھی یہی قول منقول ہے اور ابن اسحٰق نے کہا کہ آپ کا نام ارمیا اور والد کا نام حلقیا ہے، حضرت ھارون بن عمران کے خاندان سے آپ کا تعلق ہے مگر طبری نے اس قول کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ ارمیا بخت نصر کے زمانہ میں تھا اور حضرت موسیٰ اور بخت نصر کے زمانہ میں ایک لمبا وقفہ ہے، جس کی وجہ سے ارمیا صاحبِ موسیٰ نہیں ہو پائیں گے اور کہا گیا ہے کہ خضرون آپ کا نام اور والد کا نام قابیل بن آدم تھا، ابو حاتم سجستانی نے اس قول کا ذکر کیا ہے۔ اسماعیل بن اویس کہتے ہیں کہ معمر بن عبد اللہ آپ کا نام ہے"[1]

علامہ بدر الدین عینی نے مذکورہ بالا اقوال میں سے چار قول صیغۂ معروف کے ساتھ

---

(۱) عمدۃ القاری، ص ۳۰۴، ج ۷۔

ذکر کئے ہیں اور بقیہ اقوال صیغۂ مجہول لفظ قیل سے ذکر کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قولِ اوّل وثانی اور چہارم وششم ان کے نزدیک راجح ہے۔ قول اوّل کی بنا پر سات واسطوں سے آپ کا نسب حضرت نوح علیہ السلام سے ملے گا اور قول ثانی کی بنا پر آٹھ واسطوں سے حضرت نوح تک آپ کا نسب پہونچے گا اور قولِ ثالث کی بنا پر چار واسطوں سے حضرت ابراہیمؑ تک نسب پہونچے گا اور قول رابع کی بنیاد پر آپ کا مولد بنی اسرائیل کے اندر قرار پائے گا۔ امام طبری نے اس قول کو غلط قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ اگر آپ کا نام ارمیا ہو تو تاریخ کی کتابوں سے پتہ چلتا ہے کہ ارمیا نامی شخص بخت نصر کے زمانہ میں تھا اور بخت نصر اور حضرت موسیٰ کے زمانہ میں سالوں کا فاصلہ ہے، حالانکہ قرآن و حدیث نے حضرت خضر کو صاحب موسیٰ قرار دیا ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت خضر موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں تھے۔ مگر ان لوگوں کے قول کے مطابق جو حیاتِ خضر کے قائل ہیں، امام طبری کا انکار درست نہیں رہے گا، اسلئے کہ جب ان پر موت نہیں طاری ہوئی تو حضرت موسیٰ اور بخت نصر دونوں کے زمانہ میں ان کا وجود ہو سکتا ہے۔

صاحب جلالین اللہ تبارک و تعالیٰ کے قول "فوجدا عبدا من عبادنا" کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ عبد سے مراد حضرت خضر ہیں۔ اور محشی جلالین لکھتے ہیں کہ خضر ان کا لقب تھا اور یہ لقب اس وجہ سے پڑا کہ جب وہ نماز پڑھتے تھے تو وہ جگہ سرسبز ہو جاتی تھی اور حضرت خضر کی کنیت ابو العباس اور نام بلیا ہے، تفسیر خازن میں ہے کہ وہ بنی اسرائیل میں سے تھے، اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ خضر ان بادشاہوں میں سے کسی کے بیٹے تھے جنہوں نے دنیا سے کنارہ کشی اختیار کر لی تھی[1]۔

مفسر کبیر علامہ محمود آلوسی حنفی اپنی معرکۃ الآراء اور متداول تفسیر روح المعانی[2] میں خداوند قدوس کے قول: فوجدا عبدا من عبادنا کی تفسیر و تشریح کرتے ہوئے

---

(۱) جلالین، ص ۲۴۹۔

(۲) روح المعانی، ص ۳۱۹، ج ۱۵۔ مطبوعہ دیوبند۔

یوں رقمطراز ہیں :۔

"جمہور علماء کے نزدیک عبد سے مراد حضرت خضر ہیں اور بعض نے کہا کہ اس سے مراد الیسع ہیں۔ اور بعض کا قول ہے کہ الیاس مراد ہیں۔ اور بعض کی رائے ہے کہ وہ ایک فرشتہ تھے، مگر یہ قول غریب اور باطل ہے، جیساکہ شرح مسلم میں ہے۔ اور فیصلہ کن اور حق بات جس کا ساتھ احادیثِ صحیحہ دیتی ہیں وہ قولِ اول ہے، اور خضر آپ کا لقب تھا اور خضر لقب پڑنے کی وجہ جیساکہ بخاری اور دیگر کتب احادیث میں ذکر کیا گیا کہ ایک دفعہ وہ چٹیل زمین پر بیٹھ گئے تو اس کے نیچے سبزہ آگیا، اسی وجہ سے خضر آپ کا لقب پڑ گیا۔ ابن عساکر اور ایک جماعت نے خضر لقب پڑنے کی وجہ حضرت مجاہد کے واسطے سے یہ ذکر کی ہے کہ جس جگہ وہ نماز پڑھتے تھے وہ جگہ سبز ہو جاتی تھی اور ابن ابی حاتم نے یہ وجہ ذکر کی کہ جس جگہ وہ بیٹھے تھے وہ جگہ سرسبز ہو جاتی تھی اس بنا پر خضر لقب پڑا اور آپکے کپڑے بھی سبز رہا کرتے تھے۔ اور سدی سے خضر لقب پڑنے کی وجہ یہ مذکور ہے کہ جس جگہ وہ کھڑے ہوتے تھے اس جگہ ان کے پاؤں کے نیچے گھاس اگ آتی تھی، حتیٰ کہ وہ گھاس آپ کے قدموں کو بھی ڈھانپ لیتی۔ اور بعض لوگوں نے خضر لقب پڑنے کی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ وہ خوبصورت تھے اس وجہ سے خضر لقب پڑ گیا، مگر صحیح قولِ اوّل ہے، چنانچہ نووی نے کہا ہے —— آپ کی کنیت ابو العباس اور نام بلیا تھا۔ اور کہا گیا کہ ان کا نام ابلیا تھا اور بعض نے کہا کہ خضر کا نام عامر اور بعض نے کہا کہ احمد تھا۔ اور بعض نے گمان کیا کہ خضر کا نام ایسع ہے اور ایسع نام پڑنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کا علم چھ آسمان اور چھ زمینوں کو وسیع تھا، مگر ابن جوزی نے اس کا انکار کیا ہے اور اسی کے مثل یہ بات ہے کہ خضر کا نام الیاس ہے۔"

علامہ آلوسی نے فوجدا عبدا من عبادنا میں عبد کی تفسیر میں مفسرین کے دس اقوال ذکر کئے ہیں، پھر یہ واضح کیا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک عبد سے مراد حضرت خضر ہیں اور احادیث صحیحہ سے

اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس جگہ عبد سے فرشتہ مراد لینا غلط ہے، خضر ان کا لقب ہی ہے نام نہیں، پھر لقب کی کئی وجہ بیان کی اور راجح اس کو قرار دیا کہ ایک دفعہ وہ چٹیل جگہ بیٹھ گئے تو اس کے نیچے سبزہ اُگ آیا۔ اور چونکہ عربی میں سبزہ کو خضر کہتے ہیں، اس لئے خضر آپ کا لقب پڑ گیا اور آپ کی کنیت ابو العباس ہے۔ اس میں اکثر مفسرین کا اتفاق ہے، سب حضرات ان کی کنیت ابو العباس ہی ذکر کرتے ہیں اور راجح قول کے مطابق حضرت خضر کا نام بلیا بن ملکان ہے، باقی دیگر اقوال مرجوح ہیں، بعض لوگوں نے حضرت خضر کا نام یسع بھی ذکر کیا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ان کا علم چھ آسمان و زمین کو محیط تھا، اس وجہ سے ان کا نام یسع پڑ گیا، لیکن یہ درست نہیں، کیوں کہ اس سلسلہ میں کوئی ضعیف سے ضعیف روایت بھی نہیں ملتی جس سے معلوم ہوتا ہو کہ ان کا علم چھ آسمان و زمین کو وسیع تھا ———— نیز حضرت خضر کی نبوت و رسالت کے سلسلے میں خود علماء امت کا شدید اختلاف ہے،

...... اور حضرات انبیاءؑ جن کی نبوت پر خود قرآن ناطق و شاہد ہے، ان کے سلسلے میں بھی اس طرح کا کوئی قول نہیں ملتا ہے، بلکہ سرتاج انبیاء و رسل، نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم، جنہیں اللہ رب العزت نے تمام کائنات سے زیادہ علوم دئے، آپ کے سلسلے میں بھی اس طرح کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، انہیں وجوہات کی بنا پر ناقد حدیث محدث ابن جوزی نے اس کا انکار کیا ہے، اسی طرح حضرت خضر اور الیاس دونوں کو ایک قرار دینا بھی قرآن و حدیث اور تاریخ کے خلاف ہے، حضرت الیاس مستقل نبی ہیں، جن کا تذکرہ قرآن مقدس میں صراحتاً موجود ہے، اسی طرح تاریخی روایات سے بھی خضر اور حضرت الیاس کا الگ الگ ہونا ثابت ہوتا ہے، البتہ بعض مورخین کی رائے یہ ہے کہ حضرت خضر اور حضرت الیاس دونوں اپنے حقیقی بھائی تھے اور دونوں کا زمانہ ایک ہی ہے

مفسر قرآن اور مورخ اسلام حافظ ابن کثیر نے تفسیر ابن کثیر اور البدایہ والنہایہ میں حضرت خضر کے نام کے سلسلے میں مختلف اقوال ذکر کرکے، ان اقوال کی حیثیت بھی باعتبار سند

واضح فرما دی ہے، ان کی پوری عبارت نقل کرنا فائدے سے خالی نہ ہو گا۔ فرماتے ہیں :-

"حافظ ابن عساکر نے کہا کہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حضرت خضر آدم علیہ السلام کے حقیقی بیٹے تھے، پھر حافظ نے دار قطنی کے طریق سے مفسر قرآن حضرت ابن عباس رضؓ سے روایت کیا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ خضر حضرت آدم علیہ السلام کے حقیقی بیٹے تھے اور آپ کی عمر میں اضافہ کر دیا گیا، یہاں تک کہ آپ دجال کی تکذیب کریں گے، مگر یہ روایت منقطع اور غریب ہے"۔

"اور ابو حاتم بن محمد بن عثمان السجستانی نے کہا کہ میں نے اپنے بعض مشائخ جن میں ابو عبیدہ وغیرہ شامل ہیں سنا ہے کہ ان لوگوں نے کہا کہ بنی آدم میں سب سے زیادہ عمر حضرت خضر کی ہے اور ان کا نام خضرون بن قابیل بن آدم ہے۔ اور ابن اسحٰق نے ذکر کیا کہ آدم علیہ السلام کی وفات کا زمانہ جب قریب ہوا تو انہوں نے اپنی اولاد کو خبر دیا کہ عنقریب لوگوں کو طوفان آگھیرے گا اور انہیں وصیت کیا کہ جب طوفان آجائے تو ان کے جسم کو اپنے ساتھ کشتی میں رکھ لیں اور جس جگہ انہوں نے بتایا وہاں دفن کر دیں۔

چنانچہ جب طوفان آیا تو لڑکوں نے آدم علیہ السلام کے جسم کو اپنے ساتھ کشتی میں رکھ لیا، پھر جب وہ لوگ کشتی سے زمین پر اتر آئے، تو حضرت نوح علیہ السلام نے اپنے لڑکوں کو حکم دیا کہ آدم علیہ السلام کے بدن کو لے جا کر جہاں کے بارے میں انہوں نے وصیت کی ہے کہ دفن کر دیں، تو لڑکوں نے عرض کیا کہ ابھی زمین میں کوئی انیس و غمخوار نہیں اور ہر طرف وحشت ہی وحشت ہے، تو حضرت نوحؑ نے انہیں آدم علیہ السلام کی تدفین پر ترغیب دے کر ابھارا اور ارشاد فرمایا کہ حضرت آدم علیہ السلام نے اس شخص کے لئے زیادتی عمر کی دعا کی ہے، جو ان کی تدفین کی ذمہ داری قبول کرے گا، مگر ان لوگوں نے اس وقت اس جگہ سے انکار کیا، جس کی بنا پر آدم علیہ السلام کا جسم برابر ان کے ساتھ رہا، یہاں تک کہ حضرت خضر ہی نے ان کی تدفین کی ذمہ داری قبول کی

پھر اللہ نے آدم سے جو وعدہ کیا تھا اسے پورا کیا۔ پس خضر جب تک اللہ کو منظور ہوگا زندہ رہیں گے اور ابن قتیبہ نے معارف میں وہب بن منبہ سے ذکر کیا کہ خضر کا نام بلیا ہے اور کہا جاتا ہے کہ ابلیا بن ملکان الخ اور اسماعیل بن ابی اویس نے کہا کہ خضر کے نام کے سلسلے میں مجھ تک جو روایت پہونچی وہ یہ ہے کہ ان کا نام معمر بن مالک بن عبداللہ بن نصر بن الازد ہیں۔

اور اسماعیل کے علاوہ لوگوں نے کہا کہ وہ خضرون بن عمایل.... اور کہا جاتا ہے کہ وہ ارمیا بن طبقا ہیں۔ واللہ اعلم[1]۔

حضرت خضر کے سلسلے میں صحابی رسول حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام کے حقیقی اور نسبی لڑکے ہیں، بعض دیگر مورخین نے خضر کو آدم علیہ السلام کا پوتا قرار دیا ہے، روایت ابن عباسؓ کے مطابق اللہ تبارک وتعالیٰ نے حضرت خضر کی عمر میں زیادتی پیدا کردی ہے اور وہ خروج دجال تک زندہ جاوید رہیں گے اور دجال کی تکذیب بھی کریں گے اس بات کا احادیثِ صحیحہ اور نصوصِ قرآنی میں کہیں سراغ نہیں ملتا ہے، اگر حضرت خضر کی اتنی لمبی عمر ہوتی تو یہ عجائبِ قدرت میں سے ہوتا اور قرآن اسے ضرور ذکر کرتا، چنانچہ حضرت نوحؑ بنی آدم میں ایک ہزار سال تک زندہ رہے تو اللہ نے اسے اپنے عجائب قدرت میں سے قرار دے کر اسے ذکر کیا، پھر جب خضر کو ان سے بھی طویل عمر دی گئی تو اس کا تذکرہ ضرور کیا جاتا، چنانچہ وفاتِ خضر پر عقلی دلائل قائم کرتے ہوئے، علامہ محمود آلوسی نے ایک عقلی دلیل یہ بھی بیان فرمائی ہے، جس کا تذکرہ مفصل وفاتِ خضر کے تحت آئے گا۔ مذکورہ بالا اقوال سے نہ تو حضرتِ خضر کا نام بالیقین متعین کیا جاسکتا ہے اور نہ ان کے والد کا نام اور نہ ان کا زمانہ۔ حافظ ابن حجر نے حضرت خضر کے والد کے سلسلے میں مزید چند اقوال ذکر کئے ہیں، ان کے خاص الفاظ یہ ہیں۔

"حضرت خضر کے باپ کے نام میں بھی اختلاف کیا گیا ہے، بعض نے کہا کہ ملکان

---

(۱) البدایہ والنہایہ، ص ۳۲۶، ۳۲۷، ج ۱۔

اور بعض نے کلیان اور بعض نے عامیل اور بعض نے قابیل بتایا، مگر پہلا قول (ابن ملکان) زیادہ مشہور ہے اور اسماعیل بن ابی اویس سے مروی ہے کہ وہ معمر بن مالک ہیں اور امام سہیلی نے بعض لوگوں سے نقل کیا کہ خضر فرشتہ تھے، بنو آدم میں سے نہیں تھے، اور ابو لہیعہ سے منقول ہے کہ خضر فرعون صاحب موسیٰ کے بیٹے تھے اور کہا گیا کہ وہ فرعون کی بیٹی کے لڑکے تھے اور کہا گیا کہ خضر کا نام خضرون بن عامیل ہے اور بعض نے کہا کہ خضر کے والد فارسی النسل تھے، اس قول کو طبری نے عبداللہ بن شوذب کے طریق سے روایت کیا ہے اور ابن ظفر نے اپنی تفسیر میں نقل کیا کہ خضر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اوپر ایمان لانے والوں میں سے کسی کے لڑکے تھے اور بعض نے کہا کہ خضر وہی شخص ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے سو سال تک موت دیدی تھی، پھر انہیں زندہ کر دیا، پس وہ وفات نہیں پائیں گے، یہاں تک کہ نفخ صور ہو جائے گا، دار قطنی نے اسی حدیث میں یہ بھی روایت کیا ہے کہ خضر کی عمر میں زیادتی کر دی گئی ہے، حتیٰ کہ وہ تکذیب دجال کریں گے اور عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں اس شخص کے قصے میں جسے دجال قتل کرے گا اور پھر زندہ کرے گا، معمر سے روایت کیا کہ انہوں نے فرمایا کہ مجھ تک یہ بات پہونچی ہے کہ وہ شخص خضر ہی ہوں گے۔ اور ابن خلیمہ نے جعفر صادق کے طریق سے روایت کیا کہ ذوالقرنین کا ایک فرشتہ دوست تھا، ایک دفعہ ذوالقرنین نے اس فرشتہ سے مطالبہ کیا کہ کوئی ایسی چیز بتاؤ جس سے عمر میں اضافہ ہو تو اس فرشتہ نے چشمۂ آب حیات کی رہنمائی کر دی اور یہ چشمہ تاریکیوں کے اندر ہے، ذوالقرنین اپنے لشکر کے ساتھ چل پڑا اور خضر اس کے مقدمۃ الجیش پر تھے، پس آب حیات تک پہونچنے میں وہ کامیاب ہو گئے اور ذوالقرنین کامیاب نہیں ہو سکا۔

بعض مورخین نے کہا کہ قرآن کریم میں جس بندے کے بارے میں مذکور ہے کہ خدا نے اسے سو سال تک مردہ رکھا اور پھر زندہ کر دیا وہ حضرت خضر ہی ہیں، مگر دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے

کہ اس کے مصداق حضرت خضر نہیں ہیں، بلکہ بنی اسرائیل کے نبی حضرت عزیر علیہ السلام ہیں، وہ ایک دفعہ کسی شہر سے گذر رہے تھے، جو بالکل ویران اور تباہ ہوچکا تھا، ان کے دل میں خیال گذرا کہ اللہ اپنی قدرتِ کاملہ سے اس شہر کے لوگوں کو کس طرح زندہ کریں گے، کاش اس کا مشاہدہ ہوجاتا، تو احیاءِ موتیٰ کے سلسلے میں مزید تسکین ہوجاتی، فوراً خدا نے انہیں موت دیدی، پھر سو سال کے بعد انہیں زندہ کرکے پوچھا کہ بتاؤ کتنے دنوں تک وہاں رہے تو انہوں نے عرض کیا کہ ایک دن یا اس سے بھی کم، تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ نہیں، بلکہ تم سو سال تک مردہ رہے اور ان کے مردہ گدھے کو زندہ کرکے احیاءِ موتیٰ کا عینی مشاہدہ کرادیا، لہٰذا اللہ تبارک و تعالیٰ کے قول: فوجدا عبدا من عبادنا کے مصداق جمہور کے نزدیک حضرت خضر اور فاماته الله مائة عام کے مصداق حضرت عزیرؑ ہیں۔

حضرت خضر کا زمانہ

جب حضرت خضر کے نام و نسب کی تعیین میں علمائے امت اور مؤرخین اہلِ کتاب کے سیکڑوں متضاد و معارض اقوال ہیں تو ان کے زمانہ کی تعیین میں علمائے امت کا اختلاف لازمی تھا، کسی نے کہا کہ وہ حضرت آدم علیہ السلام کے زمانہ میں تھے اور خروج دجال تک زندہ رہیں گے، کسی نے کہا کہ نوح علیہ السلام کے زمانہ میں تھے، کسی نے حضرت ابراہیم سے پہلے اور کسی نے حضرت ابراہیم کے صدیوں بعد ان کا زمانہ بتایا، اس سلسلے میں مورخِ اسلام علامہ ابن کثیر البدایہ والنہایہ میں لکھتے ہیں کہ حضرت خضر افریدون نامی بادشاہ کے زمانہ میں تھے، پھر انہوں نے موسیٰ صاحبِ بنی اسرائیل کا زمانہ پایا، ابن جریر طبری کی یہی رائے ہے اور جمہور امت کا میلان بھی اسی قول کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

فرعون اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں حضرت خضر کا ہونا بہت سی احادیثِ صحیحہ اور نصِ قرآنی سے کنایۃً بھی ثابت ہے۔ دیگر تاریخی روایات سے بھی اسی قول کو ترجیح اور تقویت بہم پہونچتی ہے اور بعض روایات سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت خضر اشرافِ بنی اسرائیل میں سے تھے، چنانچہ حافظ ابو ذرعہ دلائل النبوۃ میں اپنی سند سے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں

اور حضرت ابن عباسؓ ابی بن کعبؓ سے اور وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ شبِ معراج میں دوران سفر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو عمدہ قسم کی خوشبو کا احساس ہوا تو آپؐ نے رفیقِ سفر حضرت جبرئیل علیہ السلام سے پوچھا کہ یہ کس چیز کی خوشبو ہے تو اس پر حضرت جبرئیلؑ نے بتایا کہ یہ ماشطہ اور اس کے بیٹے اور شوہر کے قبر کی خوشبو ہے اور فرمایا کہ اس کا قصہ اس طرح پیش آیا کہ حضرت خضر اشرافِ بنی اسرائیل میں سے تھے اور ان کا گذر برابر ایک راہب کے پاس سے ہوتا تھا، رفتہ رفتہ وہ راہب آپ کی ذات سے واقف ہوگیا، اور آپ کو اسلام کی تعلیم سکھا دی، پھر جب حضرت خضر سنِ بلوغ کو پہونچے تو والد نے ان کی شادی کر دی تو انہوں نے اس کو اسلام سکھا کر مسلمان بنا لیا اور اس عورت سے معاہدہ لے لیا کہ میرے اسلام کا حال کسی پر ظاہر و باہر نہ کرے اور حضرت خضر عورتوں سے مقاربت نہیں کرتے تھے، پھر اس بیوی کو طلاق دے کر اپنے سے علیحدہ کر دیا۔ والد نے پھر دوسری عورت سے ان کی شادی کر دی حضرت خضر نے اپنے معمول کے مطابق اس دوسری بیوی کو بھی اسلام کی پاکیزہ تعلیم دے کر مسلمان بنا دیا اور اس سے وعدہ لے لیا کہ کسی پر میرا اور اپنا اسلام ظاہر نہ کرے، پھر اس دوسری بیوی کو بھی طلاق دے کر اپنے سے جدا کر دیا، ان دو عورتوں میں سے ایک اپنے عہد پر قائم رہی، مگر دوسری عورت نے ان کا راز فاش کر دیا، تو حضرت خضر راز افشا ہو جانے کے بعد قوم کی عداوت و دشمنی کے خوف سے فرار ہو گئے اور دریا کے ایک جزیرہ میں آکر پناہ گزیں ہو گئے، وہاں بھی سراغ لگاتے ہوئے دو اشخاص پہونچ گئے اور حضرت خضر کو دیکھ لیا، مگر ان میں سے ایک نے حضرت خضر کے حال کو لوگوں سے چھپائے رکھا اور دوسرے نے ظاہر کر دیا، پھر جس عورت نے اپنے وعدہ کے مطابق راز افشا نہیں کیا اس کی شادی اس شخص سے ہوگئی جس نے ان کے حال کو ظاہر نہیں کیا، اور دونوں میاں بیوی اسلام کے حلقہ بگوش ہو چکے تھے، ایک دن یہ عورت فرعون کی بیٹی کو کنگھا کر رہی تھی کہ اسی دوران اس کے ہاتھ سے کنگھا گر گیا تو اس کی زبان سے نکلا (تعس فرعون) فرعون کا ستیاناس ہو۔ فرعون کی بیٹی نے فرعون کو جا کر اس واقعہ کی خبر کر دی، اس عورت کو دو بیٹے اور شوہر تھا، فرعون نے اس عورت اور اس کے شوہر اور بیٹوں سے کہا کہ تم لوگ دین اسلام چھوڑ دو ورنہ تم لوگوں کو قتل

کر دوں گا، مگر اس عورت اور اس کے شوہر نے کہا کہ ہم دین اسلام کی رسی نہیں چھوڑ سکتے چاہے ہمیں قتل کر دو اور ہماری بوٹیاں نوچوا ڈالو، البتہ اگر ہمیں قتل کرنے کے بعد ایک ہی قبر میں ڈال دو گے تو تمہارا ہم پر احسان ہو گا، چنانچہ دشمنِ خدا فرعون نے اللہ کی اس بندی اور بندے کو قتل کر دیا اور دونوں کو ایک قبر میں ڈلوا دیا، اسی کے قبر کی یہ خوشبو ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میں نے اس سے زیادہ عمدہ خوشبو کہیں نہیں پائی"(۱)۔ اس روایت سے دو باتیں ثابت ہوئیں، پہلی بات تو یہ کہ حضرت خضر، فرعون صاحب موسیٰ کے زمانہ میں تھے۔ اور دوسری بات یہ کہ وہ بنی اسرائیل کے معزز خاندان کے چشم و چراغ تھے اور بچپن ہی میں راہب کی بدولت نعمتِ اسلام سے مالا مال ہو گئے تھے اور ایک لطیف تدبیر سے کئی عورتوں اور مردوں کو بھی دولتِ اسلام سے مشرف کر دیا، بالآخر قوم کی عداوت اور دشمنی کے خدشہ سے جزیرۂ بحر کو اپنا ماویٰ بنا لیا اور شاید اسی جگہ حضرت موسیٰ سے ملاقات کا قصہ پیش آیا(۱)۔

حضرتِ خضر کے نام اور زمانے کے سلسلے میں قول فیصل

حضرت خضر کے نام و نسب کے سلسلے میں مفسرین و محدثین اور مورخین انساب کے سیکڑوں اقوال کے ہوتے ہوئے کسی ایک قول کو اختیار کرنا بے حد مشکل ہے، مگر اس سلسلے میں اگر رہنمائی مل سکتی ہے تو وہ صرف قرآن و احادیث سے، جہاں تک قرآن مجید کی بات ہے تو اس میں کوئی تذکرہ نہیں ملتا ہے، نہ حضرتِ خضر کا نام مذکور ہے اور نہ لقب و کنیت۔ چنانچہ مولانا حفظ الرحمٰن قصص القرآن میں فیصلہ کن بات تحریر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ:۔

"حضرتِ خضر کے نام کے متعلق قرآن عزیز میں کوئی تذکرہ نہیں ہے، نہ حضرت خضر کا نام مذکور ہے، نہ لقب، بلکہ "عبداً من عبادنا" کہہ کر ان کا واقعہ نقل کیا ہے البتہ بخاری و مسلم کی صحیح احادیث میں خضر کہہ کر ان کا ذکر کیا گیا ہے، پس اگر

---

(۱) بدایہ ج ۱، ص ۲۲۷۔

تاریخی روایات سے ہم ان کے نام اور لقب کا پتہ لگا سکتے تو بآسانی یہ کہہ سکتے کہ فلاں نام ہے اور فلاں لقب، مگر اس بارے میں تاریخی اقوال اس درجہ مضطرب ہیں کہ ان سے کسی نتیجہ پر پہونچنا ناممکن ہے، لہٰذا ہمارے سامنے ان کی شخصیت کا تعارف صرف اسی قدر ہوتا ہے کہ ان کو خضر کہا جاتا ہے اور یہ کہ وہ حضرت موسیٰ علیہ السّلام کے معاصر ہیں، اس سے زیادہ ان کے نام یا لقب یا نسب کی تمام بحثیں بے دلیل۔ محض تخمینی اقوال کی حیثیت رکھتی ہیں[۱]۔"

حضرت خضر کے سلسلے میں قرآن و حدیث سے جتنی رہنمائی ملتی ہے، بس وہ یہی ہے کہ احادیثِ صحیحہ میں انہیں خضر کہا گیا اور ان کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا معاصر بتایا گیا۔ البتہ تاریخی اقوال میں سب سے زیادہ صحیح اور معتبر قول جسے اکثریت نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ حضرت خضر کا نام بلیا اور ان کے والد کا نام ملکان تھا، اور ساتویں پشت میں آپ کا نسب حضرت نوح علیہ السلام سے ملتا ہے، ابو العباس آپ کی کنیت اور خضر لقب تھا، اور اس لقب پڑنے کی وجہ صحیح احادیث میں یہ ذکر کی گئی ہے کہ ایک دفعہ سوکھی ہوئی گھاس پر زمین پر بیٹھ گئے تو آپ کے نیچے کی تمام گھاس سر سبز ہو گئی، چونکہ سبز کو خضر کہتے ہیں، اس وجہ سے آپ کو خضر کہتے ہیں، اور حضرت مجاہد جو قرآنِ کریم کے بڑے مفسرین میں سے ہیں کہتے ہیں کہ حضرت خضر جب نماز پڑھتے تھے، تو انکے اردگرد سے زمین سبز ہو جاتی تھی، اس وجہ سے آپ کو خضر کہا گیا۔

(باقی آئندہ)

(۱) قصص القرآن، ص ۳۴۵، ج ۱۔

مولانا بدر الحسن القاسمی (کویت)

یورپ کے بلند پایہ مفکرین میں

اسلام قبول کرنے کا رجحان

اشیار کی حقیقت کو جاننے اور اس کائنات کی اصل اور ماہیت تک غور وفکر کی راہ سے پہنچنے کی کوشش کا نام "فلسفہ" ہے۔

قدیم زمانہ سے فلاسفروں کے نزدیک حقیقت کو دریافت کرنے کی نہج اور طریق کار مختلف رہا ہے۔ چنانچہ قدیم یونانی فلسفہ کے مختلف مکاتب فکر یا الگ الگ اسکولر (Scho Lar) اسی کے نتیجہ میں وجود میں آئے اور آج بھی یورپ میں مادہ پرست (Matarialism) اور (Spritualism) فلاسفروں کے الگ الگ اسکول اسی کا آئینہ دار ہیں اور جس سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ آسمانی تعلیمات اور وحی کی روشنی کے بغیر غیبیات اور ماورائے الطبعیات Metaphyrico) کے بارے میں غور وفکر کرنا اندھیرے میں تیر چلانے کے مترادف ہے۔ جس سے آدمی کبھی حقیقت کا سراغ نہیں لگا پاتا اور اسے اس کائنات کا حقیقی سرا کہیں ہاتھ نہیں لگتا۔ ——————— مسلمان فلاسفروں ابن سینا، فارابی، کندی، ابن رشد وغیرہ کے افکار کا مغربی فلاسفروں کے افکار وخیالات پر زبردست اثر پڑا ہے جس طرح کہ تجرباتی علوم، میڈیکل سائنس، انجنیرنگ، کیمسٹری کی ترقی کی اساس بھی قرونِ وسطی کے مسلم اطبار اور علمار کے افکار وخیالات اور ان کی کتابیں ہی رہی ہیں۔ گو کہ بعد کی صدیوں میں خود مسلمان ان میدانوں میں اہل مغرب سے پیچھے ہوتے چلے گئے اور ان میں احساس کمتری میں مبتلا ایک ایسا طبقہ وجود میں آگیا جو مغرب سے آئی ہوئی ہر بات کو وحی آسمانی کی طرح تسلیم کرنے لگا اور یورپ کی صنعت وٹکنالوجی کے میدان میں برتری کو دیکھ کر اس کی فکری بالادستی کے آگے بھی بالکل سپر انداز ہوگیا اور اسے ان چیزوں کی شناخت بھی نہ رہی جن کو اہل یورپ

نے خود مسلمانوں کی زلہ ربائی کر کے حاصل کی تھی۔

اس کی ایک کھلی ہوئی مثال ایک مشہور فرانسیسی فلاسفر ڈسکارٹ (Descartes) (۱۵۹۶ء ـــــ ۱۶۵۰ء) کی طرف منسوب شک کا نظریہ ہے۔ اسے بعض مسلمان ادبا اور مفکرین نے اپنا کر خود اپنے ہی عقیدہ اور دین کی بیخ کنی تو شروع کر دی لیکن انہیں اس کا بالکل ہوش نہیں رہا کہ " شک کو حقیقت تک رسائی کا ذریعہ بنانے میں اوّلیت امام غزالیؒ متوفی ۵۰۵ھ مطابق ۱۱۱۱ئہ کو حاصل ہے اور ان کی شہرۂ آفاق فکری سرگذشت " اَلْمُنقِذُ مِنَ الضَّلَال " جس کو " حق کی تلاش " کا عنوان دیا جا سکتا ہے اس نظریہ کی بنیاد ہے جس کا ذکر کئے بغیر ڈسکارٹ نے اپنا نظریہ دنیا کے سامنے رکھا۔

اسی طرح عقل محض کی تنقید (Mind Cribician Of-Alestran) کا نظریہ جس کی نسبت مشہور جرمن فلاسفر کانٹ کی طرف کی جاتی ہے Kant (۱۷۲۴ئے ۱۸۰۴) اس میں مسلمانوں کے لئے کوئی نئی بات اس لئے نہیں ہے کہ اس سے بہت پہلے امام غزالیؒ، ابن عربی اور مجدد الف ثانی وغیرہ نے عقلی و نقلی دونوں حیثیتوں سے اس موضوع پر بڑی جامع اور بصیرت افروز گفتگو کی ہے، اہل یورپ نے ترجموں کی مدد سے ان افکار کو اپنا کر دنیا کے سامنے اس طرح پیش کیا کہ گویا وہی اس کے موجد ہیں اور ان سے پہلے کسی کے ذہن کی رسائی وہاں تک نہیں ہو سکی۔

دوسری طرف یہ حقیقت بھی ذہن نشیں رکھنے کی ہے کہ مغربی تہذیب جس کی بنیاد مادیت پر ہے اور جس کا آغاز دین اور علم کے درمیان معرکہ آرائی اور حکومت اور کلیسا کی جنگ کے سایہ میں ہوا اور مغربی سوسائٹی جو خود ساختہ نظام حیات اور اخلاقی انارکی اور بے لگام اباحیت پسندی کی اساس پر تشکیل پائی ہے اس نے انسان کا چین و سکون چھین لیا ہے اور اعلیٰ اقدار سے اس کا رشتہ منقطع کر کے رکھدیا ہے اور انسانیت کو ایک ہمہ وقتی بے چینی اور اضطراب میں مبتلا کر دیا ہے۔

یہی صورتِ حال ہے جس کی وجہ سے بعض بڑے دانشور اور بلند پایہ مفکرین اپنا رشتہ خود ساختہ نظامہائے زندگی سے منقطع کر کے اور مغربی تہذیب اور حیات و

کائنات کے بارے میں اہل مغرب کے نظریات سے الگ ہو کر اسلام قبول کرنے پر مجبور ہوئے ہیں جو تنہا انسانیت کی سعادت کا وسیلہ ہے اور کمیونزم، اشتراکیت، وجودیت وغیرہ کے پرفریب نعرے ان کو اس سے باز نہ رکھ سکے اور نہ اپنی طرف کھینچ سکے۔

کاش کہ مسلمان اسلامی دعوت کو پیش کر کے اس خلا کو پُر کرتے جس کا احساس اہل یورپ کے دلوں میں مدت سے ہے اور اسلام کا چشمۂ صافی لوگوں کی نگاہوں کے سامنے رکھ سکتے۔

اس صدی کے آغاز میں ایک یورپین مفکر نے مسلمانوں سے خطاب کرتے ہوئے اس ضرورت کا اظہار کیا تھا اور کہا تھا کہ اس وقت ہماری زندگی جس بے چینی اور اضطراب کا شکار ہے اس کے نتیجہ میں ہر طرف سے صدا آرہی ہے کہ ؎ "جگر کی جس سے بجھے آگ وہ شئ لا" اور ہم سمجھتے ہیں کہ اسلام انسانیت کی اس تشنگی کو بجھا سکتا ہے اور ایک نئی تہذیب کی بنیاد ڈال سکتا ہے لیکن بدقسمتی سے مسلمانوں کا حال ایسا ہو گیا ہے کہ ان کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ ؏

"وہ جو بیچتے تھے دوائے دل وہ دکان اپنی بڑھا گئے"

لیکن اسلامی تعلیمات زندہ ہیں اور آج بھی شمعِ ہدایت کا کام دے رہی ہیں چنانچہ مشہور فرانسیسی مفکر روجیہ جارودی (R. Garoudi) جنہوں نے اپنے مسلمان ہونے کا اعلان کیا ہے ان کا احساس بھی یہی ہے کہ "اسلام دنیا کو وہ چیز دے سکتا ہے جس کی اِس وقت اُسے ضرورت ہے۔

روجیہ جارودی نے اپنی متعدد تصنیفات میں نہ صرف مغربی تہذیب کی کمزوریاں اور اس کا کھوکھلاپن ظاہر کیا ہے بلکہ مختلف آیڈیالوجیوں اور نظام حیات کا جائزہ لیکر ان کی ناکامی اور عدم افادیت کا بھی ثبوت فراہم کیا ہے، کمیونزم اور اشتراکیت پر بھی تنقید کی ہے اور ان کی مضرتوں کو واضح کیا ہے۔

ہم یہ نہیں کہتے کہ گارودی کے تمام خیالات صحیح ہیں، خاص طور پہ اسلامیات کے سِلسلہ میں اس کے بعض نظریات سے اختلاف کیا جا سکتا ہے اور یہ قدرتی بات بھی ہے کہ جس انسان نے ایک غیر اسلامی ماحول میں پرورش پائی ہو اور مادی تہذیب کے سایہ میں ہی اس نے آنکھیں کھولی ہوں اور زندگی کے ایک خاص مرحلہ میں پہنچ کر اس کے اندر اس کے

خلاف بغاوت کا رجحان پیدا ہوا ہو اسے جذبہ کی شدّت بعض دفعہ کچھ باتوں میں انتہا پسندی کی طرف لے جاتی ہے۔

یہ حقیقت بھی ہے کہ یورپ کے فلاسفر اور خاص طور پہ فرانسیسی مفکرین کو خاص لگاؤ مسلم صوفیاء کے نظریات سے ہوتا ہے۔ گارودی کا مشہور صوفی ابن عربی کے نظریات سے متاثر ہونا یا مولانا جلال الدین رومی کے بعض نظریات کو اپنانا کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ انسانی طبیعت کا تو ہمیشہ ہی یہ رنگ رہا ہے کہ جس چیز کو اپنی زندگی کا اوڑھنا بچھونا بنایا جائے اس سے نکل کر بھی آدمی کسی نہ کسی عنوان سے اس کے زیر اثر رہتا ہے اور فکر کی دنیا میں تو یہ بات عام ہے، امام غزالیؒ کے ایک شاگرد مشہور فقیہ ابو بکر ابن العربی مالکی اپنے استاذ کے بارے میں کہتے ہیں:۔

"ہمارے شیخ (امام غزالی) فلسفہ میں داخل ہوئے پھر اس سے نکلنے کی پوری کوشش کی لیکن نہ نکل سکے"۔ حالانکہ امام غزالیؒ یونانی فلسفہ کے سب سے بڑے ناقد سمجھے جاتے ہیں اور جن کی مشہور زمانہ کتاب "تہافت الفلاسفہ"، نے ہمیشہ کے لئے یونانی فلسفہ کی عظمت و تقدیس کو لوگوں کے ذہنوں سے نکال دیا۔

درحقیقت شک سے یقین تک پہنچنا اور کفر والحاد کی راہ سے گذر کر ایمان و یقین کی دولت کو پالینا بڑا ہی صبر آزما مرحلہ ہوتا ہے۔ اس کا صحیح اندازہ وہی کرسکتا ہے جس کو کوئی فکر و نظر کی گتھی سلجھانے کا موقع ملا ہو۔ جارودی کا یہ اعلان کہ "سرمایہ دارانہ نظام اشتراکیت کمیونزم سب انسانیت کو مزید تباہی کی طرف لے جا رہے ہیں اور اس کا یہ سوال کہ روز بروز ایک سے ایک نئے آلات و اسلحہ کی ایجاد، نیوکلیر ہتھیاروں کی کثرت اور نئی نئی ایجادات کی انتہا آخر کیا ہے جبکہ خود انسان کی حقیقت اور اس کے انجام کے بارے میں کوئی واضح روشنی اس تہذیب کے دلدادوں کے سامنے نہیں ہے؟

اسی طرح جارودی کا یہ احساس کہ "اللہ اکبر" کا لفظ تمام چیرہ دستیوں اور ظالمانہ نظاموں کے خاتمہ کا اعلان ہے، یقیناً وزن رکھتا ہے۔ اور وہ اپنے زمانہ کے تمام فلسفوں اور نظام زندگی کا جائزہ لینے اور ان کے درمیان موازنہ کرنے کے بعد ہی اس نتیجہ تک پہنچا ہے،

افسوسناک حقیقت یہ ہے کہ جس وقت مغرب میں عبدالکریم جرمانوس، محمد اسد، عبدالواحد یحییٰ کے پایہ کے لوگ مغربی تہذیب اور فلسفہ کی زندگی سے بیزار ہوکر اسلام قبول کررہے تھے اور اس میں اپنی بے کیف زندگی کے لئے سکون کا سامان پا رہے تھے۔ عرب دنیا میں مغرب میں تعلیم پاکر آنے والے ادبار کی ایک ٹیم الحاد و دہریت پھیلانے کی مہم کیلئے سرگرم ہوگئی اور یورپ کی سوسائٹی کی تقلید اور نقالی پہ لوگوں کو ابھارنے لگی اس سلسلہ میں طٰہٰ حسین، امین الخولی، قاسم امین وغیرہ کا نام لیا جاسکتا ہے۔ اور جس وقت مغرب کے متعدد اہل فکر خود ساختہ طرز زندگی کی ناکامی کا اعلان کررہے تھے اسلامی دنیا میں ان نظریات کو اختیار کرنے کا رجحان پیدا ہونے لگا چنانچہ ساری اسلامی دنیا، اشتراکیت، کمیونزم اور قومیت وبعثیت وغیرہ کے لپیٹ میں آگئی اور اسلامی وحدت پارہ پارہ ہوکر رہ گئی۔

آج صورتِ حال یہ ہے کہ موریس بوکائی (Muuris Boukai) فرانسیسی بحریہ کے افسر ایڈمرل کاسٹو (Casto) روجیہ گارودی (Rouge) (Garoudi) اپنے مطالعہ کے نتیجہ میں اسلام میں داخل ہورہے ہیں اور اسلام کی جاذبیت وصداقت انہیں اپنی طرف کھینچ رہی ہے اور وہ کھلے عام اس کا اعلان کررہے ہیں لیکن خود مسلمانوں کی طرف سے اس کے لئے کوئی باقاعدہ جدوجہد نہیں کی جارہی ہے بلکہ مسلم گھرانوں میں پرورش پانے والے وہ نوجوان جن کو مغربی تعلیم وتہذیب نے اپنا اسیر کرلیا ہے وہ معاذاللہ کفر والحاد کی طرف لوٹ رہے ہیں اور ان کا اعتقاد اسلام کے بنیادی عقائد کے بارے میں متزلزل ہورہا ہے۔ گوکہ گذشتہ سالوں میں ایسے عناصر کا زور کم ہوا ہے اور وہ مسلم معاشرہ میں مغلوب ہوکر رہ گئے ہیں اور مسلمان نوجوانوں میں دین وعقیدہ پر اعتماد بڑھا ہے اور ان میں خود اعتمادی پیدا ہوئی ہے ضرورت اس بات کی ہے کہ ان شبہات کا سنجیدگی سے ازالہ کیا جائے جو مختلف عوامل کے تحت ذہنوں میں پیدا ہوتے ہیں اور دوسری طرف ان خرابیوں پر روشنی ڈالی جائے جو دین سے دوری کے نتیجہ میں رونما ہوتی ہیں اور ان خیالات اور تاثرات کو اہمیت دی جائے جن کا اظہار اسلام قبول کرنیوالے بلند پایہ مفکرین کی طرف سے کیا جاتا ہے [redacted]

قفیز طحان والی روایت

اور

اس سے مستنبط احکام

یہ ایک اہم بحث ہے جس سے جانوروں کی بٹائی، کمیشن، ایجنٹ کی بعض صورتیں، چندوں اور اعانتوں کے وصول کرنے پر کمیشن کی شکل میں اُجرت اور اس طرح کے بیسیوں مسائل متعلق ہیں۔ علماء کرام، اہل تحقیق اور اربابِ افتاء سے خصوصی طور پر اس مضمون کے مطالعہ اور اس کے بارے میں رائے دینے کی خواہش ہے۔ ——— "اِدارہ"

اجرت کی تعیین کی جن صورتوں کو ناکافی یا نادرست سمجھا گیا ہے، ان میں ایک صورت یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کو اجرت بنایا جائے جو خود اجیر اور عامل کے عمل کے ذریعہ بعد کو وجود میں آنیوالی ہے، فقہاء کی زبان اور تعبیر میں خود اجیر کے جزء عمل کو اُجرت بنایا جائے۔ اس کے درست ہونے اور نہ ہونے پر بہت سی صورتوں کا حکم موقوف ہے اسی لئے صاحب ہدایہ نے لکھا ہے۔ ھٰذا اصل کبیر یعرف بہ فساد کثیر من الاجارات لا سیما فی دیارنا۔[1]

فقہاء کی رائیں

یہ مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے بلکہ فقہاء کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ اس طرح اجرت کی تعیین درست ہوگی یا نہیں؟ امام ابو حنیفہ، امام شافعیؒ[2]، ابو ثور، ابن منذر، حسن اور

---

[1] یہ ایک اہم اصل ہے جس سے خصوصیت سے ہمارے علاقہ میں مروج اجارہ کی بہت سی صورتوں کا ناجائز ہونا معلوم ہوتا ہے" ہدایہ ص ۲۸۹ ج ۳ — [2] اعلاء السنن ص ۱۷۵ ج

ابراہیم نخعی (۱) نے اس کو منع کیا ہے۔ امام احمد، امام اوزاعی (۲)۔ علامہ عینی کی روایت کے مطابق حسن (۳) ابن سیرین، عطا، حکم، زہری، قتادہ، معمر (۴) نیز امام ابن حزم کی روایت کے مطابق ایوب سختیانی اور ان کے علاوہ مشہور تابعی محدث اور فقیہ سعید بن مسیب کی بھی یہی رائے ہے۔ اسی کے قائل ابن ابی لیلیٰ، اوزاعی اور لیث بھی ہیں (۵) شوافع میں امام مزنی بھی جائز قرار دیتے ہیں (۶) امام مالک سے اکثر اہل علم نے اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہ کی موافقت نقل کی ہے کہ وہ اس کو ناجائز کہتے ہیں لیکن ڈاکٹر وہبۃ زحیلی نے مالکیہ کا مسلک بھی اس کے جائز ہونے کی بابت نقل کیا ہے (۷)

مانعین کی دلیل

جن حضرات نے اس صورت کو ناجائز قرار دیا ہے ان کی اصل دلیل درج ذیل حدیث ہے:-

وعن ابی سعید الخدری قال نھی عن عسب الفحل وعن قفیز الطحان۔	حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ اونٹ کی جفتی کی اجرت اور "قفیز طحان" سے آپؐ نے منع فرمایا۔

قفیز طحان سے یہ صورت مراد ہے کہ کسی کو گیہوں وغیرہ پیسنے کو دیا جائے اور اس سے کہا جائے کہ پیسے ہوئے آٹے میں سے اتنی مقدار پسائی کی اجرت کے بطور اس کو دیگا۔

اس حدیث کا پہلا جز تو بہت ساری روایات میں موجود ہے لیکن حدیث کا دوسرا جز کہ آپؐ نے قفیز طحان سے منع فرمایا۔ حافظ ابن حجر کا بیان ہے کہ دارقطنی، ابو یعلیٰ اور بیہقی میں نقل کیا گیا ہے (۸) ابن حجر نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے وفی اسنادہ ضعف (۹) علامہ ابن قدامہ مقدسی نے ابن عقیل سے نقل کیا ہے کہ یہ روایت پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتی ہے وھذا الحدیث لانعرفہ ولایثبت عندنا صحتہ (۱۰)

---

(۱) المغنی ص ۷، ج ۵ (۲) حوالۂ سابق (۳) عمدۃ القاری ص ۱۶۶ ج ۶ جز ۱۲ (۴) حوالۂ سابق (۵) المحلی ص ۱۵۹ ج ۸ (۶) الفقہ الاسلامی وادلتہ، ص ۵۱، ج ۴ (۷) حوالۂ سابق (۸) الدرایہ فی تخریج احادیث الھدایہ ص ۲۸۹ ج ۳ (۹) حوالۂ سابق (۱۰) المغنی ص ۸ ج ۵۔

حدیث قفیز طحان کی تحقیق

احناف وغیرہ ــــــــ جن حضرات نے اس حدیث پر عمل کیا ہے وہ اس حدیث کو قابل قبول قرار دیتے ہیں، اس لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم ایک نظر حدیث کی سند پر ڈال لیں ــــــــ بیہقی میں اس کی سند اس طرح نقل کی گئی ہے:۔

اخبرنا ابوبکر بن الحارث الفقیہ نا علی بن عمر الحافظ ثنا اسحاق بن محمد بن فضل زیات ثنا یوسف بن موسیٰ ثنا وکیع وعبید اللہ بن موسیٰ قالا ثنا سفیان عن ہشام ابی کلیب عن ابن ابی نعیم البجلی عن ابی سعید الخدری (۱)

دارقطنی میں یہی حدیث اس سند کے ساتھ روایت کی گئی ہے۔

حدثنا اسحاق بن محمد بن فضل الزیات ثنا یوسف بن موسیٰ ثنا وکیع وعبید اللہ بن موسیٰ قالا ثنا سفیان عن ہشام ابی کلیب عن ابن ابی نعیم البجلی عن ابی سعید الخدری (۲)

دارقطنی اور بیہقی کے رواۃ اسحاق زیات سے حضرت ابوسعید خدری رض تک یکساں ہیں، ان میں تین رواۃ ہیں جن پر اہل فن نے کلام کیا ہے۔ اول اسحاق زیات، دوم عبید اللہ بن موسیٰ سوم ہشام ابوکلیب۔

زیات کے متعلق تقریب التہذیب میں ہے:۔

لم اجدہ وفی تقریب اسحاق بن محمد الانصاری مجہول، تفرد عنہ الغفاری من السابعة ولعلہ لیس ہو (۳)

مجھے ان کا تذکرہ نہیں ملا "تقریب" میں ہے کہ اسحاق بن محمد انصاری مجہول ہیں اور غفاری ان سے نقلِ روایت میں منفرد ہیں، ساتویں طبقہ میں ہے اور شاید یہ "اسحاق" زیات نہیں ہیں۔

---

(۱) السنن الکبریٰ للبیہقی مع الجوہر النقی ص ۳۳۹ ج ۵ کتاب البیوع باب النہی عن عسب الفحل۔
(۲) دارقطنی مع التعلیق ص ۴۷ ج ۳ کتاب البیوع۔ (۳) ص ۲۹۔

عبیداللہ بن موسیٰ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کے اندر شیعیت تھی کان یتشیع (۱) تاہم اکثر اہل فن نے ان کو ثقہ تسلیم کیا ہے، بعض اہل فن نے ان کے بارے میں لکھا ہے ثقۃ صدوق (۲) دوسرے، سفیان سے اس روایت کے نقل کرنے میں وہ تنہا نہیں ہیں بلکہ وکیع جیسے معروف اور مایہ ناز راوی بھی ان کے شریک ہیں اس لئے اگر وہ کسی درجہ مجروح بھی ہوں تو حدیث کی صحت کے لئے چنداں مضر نہیں۔

اصل میں جس راوی کی وجہ سے اہل علم کو اس حدیث کی صحت میں شک واقع ہوا ہے وہ ہشام ابو کلیب ہیں جن کا پورا نام اس طرح ہے هشام بن عائذ بن نصیب اسدی ابو کلیب اور حقیقت یہ ہے کہ یہ ہشام ثقہ اور مقبول راویوں میں ہیں، ان سے سفیان ثوری، وکیع، ابو نعیم اور محمد بن عبید جیسے اہل علم نے روایتیں نقل کی ہیں۔ امام احمد کے صاحبزادے نے اپنے والد کے متعلق نقل کیا ہے کہ وہ ان کو ثقہ قرار دیتے تھے سألت ابی عن هشام بن عائذ بن نصیب فقال ثقۃ، اسی طرح یحییٰ بن معین نے بھی ان کے لئے ثقہ کا لفظ استعمال کیا ہے (۳) یحییٰ بن معین اور ابو داؤد عجلی سے بھی ان کے لئے ثقہ کا اور ابو حاتم سے شیخ کا لفظ نقل کیا گیا ہے (۴) نیز ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے (۵) تقریب التہذیب میں بھی لکھا ہے صدوق (۶)

اس لئے اول تو خود سند پایۂ اعتبار سے گرتی نہیں ہے۔ دوسرے امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں عطاء بن سائب کی متابعت سے یہ روایت نقل کی ہے (۷) اور مولانا ظفر احمد عثمانی نے اس کی سند کو قابل قبول قرار دیا ہے (۸)

---

(۱) دار قطنی مع التعلیق ص ۲۹ ج ۲۔ (۲) کتاب الجرح والتعدیل ص ۳۳۴ ج ۲۔ (۳) کتاب الجرح والتعدیل ص ۶۴ ج ۴ (۴) "شیخ" کا لفظ توثیق و تعدیل ہی کے کلمات میں شمار کیا گیا ہے مگر تعدیل کے درجات میں ان کا درجہ پانچواں ہے اور اہل فن نے یہ بھی لکھا ہے کہ ان کی حدیث لکھی جائیگی لیکن بلا تحقیق اعتماد نہ کیا جائے گا بلکہ اس کی صحت و ضعف کی بابت تحقیق کی جائے گی۔ دیکھئے تدریب الراوی ج ۱ ص ۲۹۳، مطبوعہ بیروت، اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۵۱۔ (۵) تہذیب التہذیب ص ۴۳، ۴۴ ج ۱۱۔ (۶) ص ۳۶۴ (۷) دیکھئے مشکل الآثار ص ۳۰۶ ج ۴ (۸) ہٰذا سند جیدٌ اعلاء السنن ص ۱۷۶ ج ۱۶۔

البتہ جن حضرات نے اس اصول کو "کہ عامل کے عمل کو اجرت نہیں بنایا جاسکتا" کو نہیں مانا ہے ان کے پیش نظر بھی بعض اہم باتیں ہیں جن کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے۔

اوّل یہ کہ اس حدیث کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہونا مشکوک ہے بیہقی کی روایت میں مذکورہ روایت کو حضرت ابو سعید خدری رضؓ کے قول کی حیثیت سے نقل کیا گیا ہے البتہ بیہقی نے عطار بن سائب کے واسطے سے عبدالرحمٰن بن ابی نعیم سے نقل کیا ہے کہ حضورؐ نے اس سے منع فرمایا، لیکن اس کی سند متصل نہیں ہے۔ دار قطنی نے بھی اس کو حضرت خدری رضؓ کے قول کی حیثیت سے ہی ذکر کیا ہے اسی لئے ابن قطان نے کہا ہے کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ روایت مجہول کے صیغہ سے منقول ہے "نُهِيَ"۔ (منع کیا گیا ہے) علامہ شرف الدین عظیم آبادی نے زیلعی سے نقل کیا ہے:۔

وتعقبه ابن القطان في كتابه وقال انى تتبعته في كتاب الدارقطني من كل الروايات فلم اجده الا هكذا نهى عن عسب الفحل وقفيز الطحان مبنيان للمفعول (۱)	ابن قطان نے اپنی کتاب میں ان کا تعاقب کیا ہے اور کہا ہے کہ میں نے دارقطنی میں تمام روایات کا تتبع کیا ہے اور میں نے مجہول ہی کے صیغہ کیساتھ "نُهِيَ عن عسب الفحل" الخ پایا۔

گو امام طحاویؒ نے "مشکل الآثار" میں اس روایت کو دو سندوں سے مرفوع نقل کیا ہے یعنی اس کی سند کو حضورؐ تک پہنچایا ہے جن میں بعض ایسے راوی بھی ہیں جو محدثین کے نزدیک متکلم فیہ ہیں، مگر اکثر راویوں کا اس کو حضرت ابو سعید خدری کے قول کی حیثیت سے یا مجہول کے صیغہ سے نقل کرنا بعض راویوں کے اس حدیث کے "مسند" نقل کرنے کو مشکوک کر دیتا ہے اور اس حدیث کے معلول[2] ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔

---

(۱) التعليق المغنى على سنن الدارقطني ص ۴۷، ج ۳ كتاب البيوع۔ (۲) "معلول" سے مراد ایسی حدیث ہے جس میں بظاہر ضعیف قرار دیئے جانے کی کوئی وجہ محسوس نہ ہو، لیکن کوئی ایسا غامض اور پوشیدہ سبب موجود ہو جس سے اہل فن ہی واقف ہو سکیں۔ تدریب الراوی مع التقریب ج ۱ ص ۲۱۱۔

دوسرے یہ بھی احتمال ہے کہ حدیث میں اس صورت کی ممانعت مقصود ہو جب کہ مقدار اور تعداد مقرر نہ کی جائے کہ آٹا پیسنے والے (طحان) کو کتنے قفیز اجرت کے طور پر دیئے جائیں گے، اس صورت میں اجرت کے غیر متعین ہونے کی وجہ سے یہ معاملہ درست نہ ہوگا اور اگر مقدار متعین کر دی جائے اور اجرت واضح ہو جائے تو اب یہ معاملہ درست ہو جائے گا (۱)

مانعین کی ایک اور دلیل

بعض فضلاء نے احناف کے مسلک پر اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جو بیہقی نے حضرت عوف بن مالکؓ سے نقل کیا ہے کہ :-

"ہم نے سفرِ جہاد کیا عمرو بن العاص ہمارے امیر تھے اور حضرت عمرؓ اور ابو عبیدہ شریک سفر تھے، ہم سخت فاقہ کشی سے دوچار ہو گئے (اصابتنا مخمصة شديدة) اور سامان زندگی کی تلاش کرنے لگے۔ ہم نے کچھ لوگوں کو دیکھا کہ وہ اپنے اونٹ ذبح کر رہے ہیں۔ ہم نے ان سے کہا کہ اگر تم لوگ چاہو تو جانور کو ذبح کرنے اور گوشت وغیرہ کاٹنے کا کام ہم کئے دیتے ہیں اور تم گوشت میں سے کچھ دیدینا، چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا، ان لوگوں نے جو کچھ دیا میں نے پکایا بنایا (فصنعته) پھر حضرت عمرؓ کے پاس لایا، انہوں نے دریافت فرمایا کہ کہاں سے لائے؟ میں نے بتایا تو فرمایا: تم نے اجرت لینے میں عجلت کی ہے اور کھانے سے انکار کر دیا، پھر ابو عبیدہ کے پاس آئے تو ان کو بھی اطلاع دی، انہوں نے بھی اسی طرح کا جواب دیا اور کھانے سے انکار کر دیا۔ یہ دیکھ کر میں نے بھی چھوڑ دیا" قال ثم ابردونی فی فتح لنا" تو میں حضورؐ کی خدمت میں آیا، آپ نے فرمایا: اے اونٹ والے (یا صاحب الجزور) اور کچھ نہ کہا"

استدلال اس طرح ہے کہ حضرت عوف نے ذبح اور گوشت بنوائی کی اجرت خود اپنے جزء عمل یعنی گوشت کو بنایا اور اکابر صحابہ نے اس پر نکیر کی اور اس طرح وہ گوشت چھوڑ دیا گیا پھر آنحضرتؐ نے بھی اس پر خاموشی اختیار فرمائی جو حضرت عمر اور ابو عبیدہ کی رائے کی توثیق

(۱) واجابوا عن الحديث بان مقدار القفيز مجهول الفقه الاسلامی وادلته ص ۱۵، ج ۴۔

کے مرادف ہے جس کو حدیث کی اصطلاح میں "تقریر" کہا جاتا ہے ______ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ استدلال بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مذکورہ صورت میں اجرت کی مقدار بالکل ہی مقرر نہ ہوئی بلکہ اس قدر طے پایا تھا کہ کچھ گوشت دیدیا جائے، ظاہر ہے کہ اجرت کی تعیین کا یہ طریق بالکل ہی غیر معتبر ہے اس لئے صحابہ نے اس سے اختلاف کیا ہوگا، برخلاف ان صورتوں کے جبکہ اجرت کی قطعی مقدار یا اس کا تناسب مقرر کر دیا گیا ہو۔

تیسرے ہم کو اس امر پر بھی غور کرنا چاہیئے کہ احناف نے قفیز طحان والی روایت میں ممانعت کیلئے کس سبب اور علت کا استخراج کیا ہے؟ امام طحاوی نے جو کچھ لکھا ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ اس نے آٹا کو اجرت بنایا ہے جو فی الحال اس کے پاس موجود نہیں ہے بلکہ اس کے پیسنے کے بعد ہی اس کا وجود ہو سکے گا، پس ایک معدوم اور غیر موجود شئی کو اس نے اجرت بنایا ہے اور یہ درست نہیں ہے اسی لئے اس معاملہ سے منع کیا گیا ہے جیسا کہ ایسی چیزوں کے بیچنے سے منع فرمایا گیا ہے جو بیچنے والے کے پاس معاملہ کرتے وقت موجود نہ ہوں (۱) اب اس خاص معاملہ کے علاوہ جہاں کہیں بھی علت پائی جاتی ہے اور غیر موجود شئی کو اجرت بنایا جاتا ہے وہ تمام چیزیں ناجائز قرار پائیں گی۔

اسی کا نام "قیاس" ہے اور جو احکام قیاس کے ذریعہ ثابت ہوں اگر عرف وعادت اس کے خلاف ہو تو قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے اور عرف کی بنا پر ایسے مروج عمل کو درست قرار دیا جاتا ہے، جیسا کہ فقہار نے کاریگروں کے معاملہ میں کیا ہے کہ جوتا ساز کو جوتا کا آرڈر دیا جائے اور خریدی کا معاملہ طے کر لیا جائے یہ درست ہے، حالاں کہ یہاں بھی بیچنے والا جن جوتوں یا سامانوں کو فروخت کرتا ہے وہ ابھی موجود نہیں ہوتا لیکن لوگوں کے تعامل عرف اور رواج کی رعایت کرتے ہوئے فقہار نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اسی کو کتبِ فقہ میں "استِصناع" سے تعبیر کیا گیا ہے (۲)

---

(۱) ملخصاً۔ مشکل الآثار ص ۷، ۳ج ۱۔

(۲) ہدایہ ربع سوم، ص ۵۴۴۔

حدیث مذکور سے استدلال دلالۃ النص ہے یا قیاس؟

ہدایہ کے شارحین نے اس نکتہ کو اٹھایا ہے اور اس پر بحث کی ہے، اکمل الدین بابرتی نے یہ سوال اٹھاتے ہوئے کہ "یہ مسئلہ قیاس سے ثابت ہے اور قیاس سے ثابت شدہ مسائل میں قیاس پر عرف ورواج کو ترجیح دی جاتی ہے" کا جواب یوں دیا ہے کہ یہ حکم قیاس سے ثابت نہیں بلکہ "دلالۃ النص" سے ثابت ہے اور جو احکام دلالۃ النص سے ثابت ہوں ان کو عرف ورواج کی بنا پر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا (۱) چلپی نے بابرتی کے اس رائے پر جرح کی ہے اور کہا ہے کہ خود مصنف یعنی صاحب ہدایہ نے "باب المزارعۃ" کے اوائل میں اس نوع کے مسائل کو قیاس پر مبنی مسئلہ قرار دیا ہے نہ کہ دلالۃ النص پر، اس لئے یہ توجیہ قابل قبول نہیں ہے (۲)

علامہ ابن ہمام نے عنایہ کی طرف سے دفاع کیا ہے اور دو جواب دیتے ہیں۔ ایک جواب تو "جواب برائے جواب" ہے لیکن دوسرا جواب قرین قیاس ہے کہ قفیز طحان کی نوع کے مسائل شمس الائمہ سرخسی کے نزدیک قیاس پر مبنی ہیں اس لئے عرف ورواج کی بنا پر وہ جائز نہ ہوں گے جبکہ شمس الائمہ حلوانی اور ان کے استاذ قاضی امام ابوعلی نسفی کے نزدیک یہ مسئلہ قیاس سے متعلق ہے اس لئے عرف ورواج کی بنا پر وہ جائز ہو جائیں گے (۳)

---

(۱) عنایہ علی ہامش فتح القدیر ص ۴۹، ۵۰ ج ۸۔ فان قیل اذا کان عرف دیارنا علی ذلک فهل یترك به القیاس قلت لا لانه فی معناه من کل وجه فکان ثابتاً بدلالة النص ومثله لا یترك به العرف۔

(۲) سیجئ من المصنف فی اوائل کتاب المزارعة ما یخالف ما ذکرنا ان من حیث اطلق القیاس علی ما فی نص قفیز الطحان وقال یترك بالعرف کالاستصناع۔ حوالہ سابق۔

(۳) لان فی ما نحن فیه قولین احدهما انه ثابت بدلالة النص فلا یترك بالعرف وهو مختار شمس الائمة السرخسی وثانیهما انه من حیث القیاس یترك بالتعامل کالاستصناع وهو مختار شمس الائمة الحلوانی واستاذه القاضی امام ابی علی النسفی فتح القدیر ص ۵۰ ج ۵۔

صاحبِ عنایہ نے ایک اور سوال بھی اٹھایا ہے کہ اگر مان لیا جائے کہ قفیز طحان کے نوع کے مسائل قیاس پر مبنی نہیں ہیں بلکہ دلالۃ النص سے ثابت ہیں تو بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ دلالۃ النص سے جو عام حکم ثابت ہو کیا عرف ورواج کی بنا پر اس میں تخصیص کی جا سکتی ہے اور بعض مروج معاملات کو اس سے مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے؟ چنانچہ بعض مشائخ بلخ نے کپڑوں کے سلسلے میں اس طرح کے بعض معاملات کو رواج ہی کی بنا پر درست قرار دیا ہے۔ پھر اس کا جواب دیا ہے کہ تخصیص ایسے ہی کلام میں ہو سکتی ہے جس میں عموم بھی ہو اور دلالت میں عموم ہوتا ہی نہیں ہے اس لئے اس میں تخصیص کی بھی گنجائش نہیں ہے (۱) لیکن اگر قفیز طحان کی ممانعت کو خاص اسی صورت پر محمول کیا جائے جب کہ قفیز کی تعداد واضح نہ کی گئی ہو اور ابہام کے ساتھ "قفیز طحان" کو اجرت متعین کیا گیا ہو تو ظاہر ہے کہ یہ حدیث ایسے مروّج معاملات کو شامل نہ ہوگی جن میں اجیر کے عمل کے اس جزء کو پوری طرح متعین اور واضح کر دیا گیا ہو جس کی حیثیت "اجرت" کی ہے۔

اس حقیر کی رائے ہے کہ قفیز طحان والی روایت سے اس طرح کے دوسرے مسائل پر جو استدلال کیا گیا ہے وہ قیاس کے قبیل سے ہے، دلالۃ النص سے ثابت نہیں ہے کیوں کہ دلالۃ النص سے ایسے احکام مراد ہیں جو خود آیت کے ایسے لغوی معنی سے ثابت ہو کہ اس کو سنتے ہی اس دوسرے معنی کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہو، اسی کو اصطلاح میں "التزامی" معنی کہا جاتا ہے مثلاً قرآن نے کہا ہے کہ لا تقل لھما اف — "والدین کو اُف نہ کہو"۔ اُف کہنے کی ممانعت سے فوراً ذہن اس طرف جاتا ہے کہ کوئی بھی ایسی بات والدین کو نہ کہی جائے جو تکلیف دہ اور اذیت رساں ہو پس اس آیت سے ماں باپ کو ہر طرح کی تکلیف دہ بات کہنے کی ممانعت کا ثبوت آیت کی دلالۃ النص سے ہوا۔ چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ دلالۃ النص کے ذریعہ جو معنی ثابت ہوتے ہیں ان کی خاص پہچان یہ ہے کہ اس معنی کو جاننے اور سمجھنے کیلئے اجتہاد اور غور و فکر کی ضرورت نہیں پڑتی، بلکہ اہل زبان کا ذہن اس تعبیر سے فوراً اس مفہوم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے بخلاف قیاس کے کہ

---

(۱) الدلالۃ لا عموم لھا حتی یخص عرف ذلک فی موضعہ - عنایہ علی فتح القدیر ج ۸ ص ۵ - ۱۳۴

قیاسی احکام میں استنباط و اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے اور مجتہدین ہی ان مسائل کا استنباط کرتے ہیں (۱) ——— یہی وجہ ہے کہ دلالۃ النص قطعی ہوتا ہے اور اس سے حدود کے احکام بھی ثابت ہوتے ہیں جب کہ قیاس کو ظنی مانا جاتا ہے اس سے حُدود کے احکام ثابت نہیں کیئے جا سکتے ——— غور فرمائیے! صاف معلوم ہوتا ہے کہ "خود عامل کے عمل کے ایک حصّہ کو اجرت نہیں بنایا جا سکتا"، قفیز طحان والی حدیث سے اس اصول کا استنباط اہل علم اور اربابِ اجتہاد ہی کر سکتے ہیں اور جو لوگ اجتہاد و استنباط کی صلاحیت سے محروم ہیں ان کا ذہن اس شرعی قاعدہ کی طرف منتقل نہیں ہو پاتا۔

مجوزین کے دلائل

جن حضرات نے اس طرح اجرت کی تعیین کو کافی قرار دیا ہے ان کے سامنے حسب ذیل نظائر ہیں: ———

۱——— حدیث سے "مزارعت" کا جواز معلوم ہوتا ہے (۲) فقہاء کے درمیان گو اس میں اختلاف ہے اور امام ابو حنیفہ مزارعت کو درست نہیں کہتے ہیں لیکن تعامل اور رواج کو دیکھتے ہوئے احناف نے بھی اس کے جواز ہی کا فتویٰ دیا ہے (۳)۔ مزارعت میں مزارع کو پیداوار کا ایک حصّہ ہی اجرت کے طور پر ملتا ہے جو صریحاً عامل کے جزءِ عمل کو اجرت بنانے کی نظیر ہے۔

۲——— فقہاء نے کھیتی ہی کی طرح پھلوں میں بھی بٹائی داری کی اجازت دی ہے جس کو فقہ کی زبان میں "مساقاۃ" کہا جاتا ہے، یہاں بھی صراحۃً عامل کے جزءِ عمل کو ہی اجرت بنایا جا رہا ہے۔

۳——— اس کی تیسری نظیر "مضاربت" ہے، مضاربت یہ ہے کہ ایک فریق کی طرف سے سرمایہ ہو اور دوسرے کی طرف سے محنت، اور اس سے جو نفع حاصل ہو وہ ایک خاص تناسب

---

(۲) واقعہ خیبر، بخاری و مسلم عن ابن عمر، بخاری عن ابی ہریرہ۔ (۳) ہدایہ رُبع چہارم ص ۴۰۹، کتابُ المزارعۃ۔ (۱) دیکھئے نور الانوار ص ۱۵۲، نامی مع الحسامی ج ۱ ص ۴۷، ۴۸۔

کے ساتھ دونوں میں تقسیم ہو جائے، یہاں بھی تاجر و مضارب کو اس کا جزءِ عمل ہی اجرت کے طور پر ملتا ہے حالانکہ اس کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے (۱) انہیں نظائر کو اسی نوعیت کے ایک مسئلہ میں علامہ مقدسی نے اس طرح ذکر کیا ہے ولنا انها عين ينتمي بالعمل عليها فصح العقد عليها ببعض نمائها كالدراهم والدنانير كالشجر في المساقاة والارض في المزارعة (۲)

اس اختلاف پر مبنی چند اہم مسائل

فقہاء نے اس اصل پر جن مسائل و احکام کا استنباط کیا ہے ضروری ہے کہ ایک نظر ان پر بھی ڈال لی جائے۔

۱۔ ایک شخص اپنا جانور دوسرے کے حوالہ کرے کہ وہ اس کی پرورش کرے اور جو بچہ جانور کو پیدا ہوں وہ ان دونوں کے مابین مقررہ تناسب کے مطابق تقسیم ہو جائے، جن حضرات نے "قفیز طحان" والی صورت کو جائز قرار دیا ہے ان کے نزدیک یہ صورت بھی جائز ہوگی اور جن حضرات نے اس کو منع کیا ہے وہ اس صورت کو بھی منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جانور کے بچے اور دودھ جانور کے اصل مالک کی ملکیت ہے اور دوسرا شخص صرف جانور کی پرورش کی معروف اجرت کا حقدار ہے (۳)

ہندوپاک کے علاقہ میں جانوروں کے معاملہ میں جس طرح یہ طریقہ مروج ہے اس کے تحت عرف کی رعایت کرتے ہوئے اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

۲۔ اگر بنکر کو سوت دیا جائے کہ وہ اس کے کپڑے بن دے اور آدھا کپڑا بطور اجرت لے لے، یہ صورت مانعین کے نزدیک جائز نہیں۔ مجوزین کے نزدیک جائز ہے اور احناف میں بھی مشائخ بلخ نے عرف کی رعایت کرتے ہوئے اس کی اجازت دی ہے (۴)

۳۔ درزی کو کپڑا دیا کہ وہ اسے چھانٹے اور سلے، پھر اسے فروخت کرے اور اس پر جو نفع حاصل ہو اس کی محنت کے بدلہ حاصل ہونے والے نفع کے نصف کا وہ حقدار ہوگا۔ یہ

---

(۱) (۲) المغنی ص ۷، ج ۵۔ (۳) المغنی ص ۷، ج ۵۔

(۴) عنایہ علی الہدایہ علیٰ ہامش فتح القدیر ص ۴۰۔۳۹ ج ۸۔

صورت بھی امام احمدؒ کے نزدیک ہوگی (۱)

۴ـــ قصاب سے جانور ذبح کرایا جائے اور اجرت طے کی جائے کہ چمڑا بطور اجرت دے دیا جائے گا یا گیہوں وغیرہ پسنے دیا اور معاملہ اس طرح طے پایا کہ بھوسا یا خود آٹے کی ایک مقدار بطور اجرت ادا کی جائے گی (۲)

۵ـــ روئی، زیتون وغیرہ کے پھل توڑنے پر مزدور رکھا اور اس کے لئے توڑے جانیوالے پھل اور روئی ہی سے کچھ حصّہ کو اجرت مقرر کیا (۳) ہمارے زمانہ میں کھیت کی کٹائی اور پھل توڑوائی میں بھی اسی طرح اجرت مقرر کی جاتی ہے۔

۶ـــ زکوٰۃ اور چندوں کے وصول کرنے پر کچھ "فیصد" کمیشن مقرر کرنا بھی اسی باب کا مسئلہ ہے اور یہ ایک زکوٰۃ ہی پر موقوف نہیں بلکہ آج کی کاروباری دنیا میں مختلف معاملات میں "کمیشن ایجنٹ" کی صورت رواج پذیر ہوگئی ہے، ایجنٹ ادارہ یا کاروبار کو جتنی رقم کا ممبر فراہم کرتا ہے اسی تناسب سے اس کو اجرت دی جاتی ہے۔ عجیب اتفاق ہے کہ یہ مختلف صورتیں کثرت سے رائج ہیں اور عرف کا درجہ حاصل کر چکی ہیں۔ دوسری طرف اُوپر یہ بات گذر چکی ہے کہ قفیز طحان سے متعلق مسائل قیاس پر مبنی ہیں اور قیاسی مسائل میں قیاس پر عرف کو راجح قرار دیا جاتا ہے۔

چندوں کے وصول کرنے میں سفراء اور محصلین وعاملین کیلئے کمیشن کی ایک بڑی مصلحت یہ بھی ہے کہ ایسے مدارس اور ادارے جن کی پشت پر تاریخی عظمت نہ ہو اور جو عام مسلمانوں کے چار آٹھ آنے کے ذریعہ اپنی ضروریات کی تکمیل کرتے ہیں، سفراء کے لئے یہ صورت زبردست ترغیب کا باعث بن جاتی ہے اور وہ زیادہ سے زیادہ محنت اور لگن کے ساتھ اپنا فرض انجام دیتے ہیں اگر تنخواہیں مقرر رہیں تو بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ان کی وصولی اور سفر کے اخراجات نیز تنخواہ برابر ہو جاتی ہے اور ادارہ کو ان سے خاطر خواہ نفع نہیں پہونچتا۔

قفیز طحان والی روایت کے علاوہ اس طرح کے معاملات کو نادرست قرار دیئے جانے

---

(۱) اعلاء السنن ص ۱۷۸ ج ۱۶۔ (۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ص ۵۱۷ ج ۴۔ (۳) عمدۃ القاری ص ۱۶۶ ج ۶۔

کی دوسری وجہ یہ ذکر کی جاتی ہے کہ ان صورتوں میں اجرت کی مقدار پوری طرح متعین نہیں ہوتی اور اجرت کا غیر متعین (مجہول) ہونا من جملہ ان اسباب کے ہے جن کی وجہ سے اجارہ کا معاملہ درست نہیں ہوتا یہ شبہ درست نہیں، اس سلسلہ میں عاملین زکوٰۃ کے لئے کمیشن کے مسئلہ پر راقم سطور نے اپنی تالیف "قاموس الفقہ"، میں جو کچھ لکھا ہے اس کا ایک حصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے:۔

"رہ گئی بات یہ کہ اس میں اجرت متعین نہیں ہوتی اور اجارہ کے منعقد ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اجرت معلوم ہو جائے ——— ہم عرض کریں گے اُجرت کا اس طرح غیر متعین اور نا معلوم ہونا اجارہ کے درست ہونے کے لئے رکاوٹ ہے جو آئندہ چل کر نزاع اور باہمی اختلاف کا سبب بن سکتا ہے۔ یہاں ایسی بات نہیں بلکہ یہ متعین ہے کہ وہ جس قدر چندہ وصول کریگا اسی تناسب سے اجرت کا مستحق ہوگا اس لئے بعد میں نزاع پیدا ہونیکا امکان نہیں اور تعامل و تجربات اس پر شاہد ہیں۔

چنانچہ حضرت مولانا سید انور شاہ کشمیریؒ نے خرید و فروخت کے ایسے معاملات کو "دیانتاً"، درست قرار دیا ہے جس میں گو کہ قیمت یا سودا پوری طرح متعین نہ ہو مگر آئندہ نزاع اور اختلاف پیدا ہونے کا امکان نہ ہو، ان من البیوع الفاسدۃ مالواتی بہا احد جازت دیانۃً وان کانت فاسدۃً قضاءً وذلک لان الفساد قد یکون لحق الشرع بان اشتمل العقد علیٰ ماتم فلا یجوز بحال وقد یکون الفساد لمخافۃ التنازع ولایکون فیہ شیئ اٰخر یوجب الاثم فذلک ان لم یقع فیہ التنازع جاز عندی دیانۃً وان بقی فاسد اقضاءً لارتفاع علۃ الفساد وھی المنازعۃ (۱)

"بعض بیوع فاسدہ ایسی ہیں کہ اگر کوئی شخص ان کا معاملہ کرلے تو دیانۃً جائز ہیں گو قضاءً فاسد ہے، ایسا اس لئے کہ فساد کبھی حق شرع کی بنا پر ہوتا ہے کہ وہ معاملہ کسی گناہ پر مشتمل ہو، یہ معاملہ کسی صورت میں جائز نہیں ہوگا،

(۱) فیض الباری ص ۲۵۸ ج ۳۔

اور کبھی "فساد" نزاع کے اندیشہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس میں اور کوئی باعث گناہ نہیں ہوتا تو ایسی صورت میں اگر نزاع نہیں پیدا ہو تو میرے نزدیک دیانۃً جائز ہوگا چونکہ فساد ختم ہو چکا ہے گو وہ قضاءً فاسد باقی رہے گی "

خلاصۂ بحث

پس اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ :۔

۱۔۔۔۔ قفیز طحان والی روایت "معلول" ہے ۔

۲۔۔۔۔ قفیز طحان والی روایت کی اس طرح تاویل ممکن ہے کہ اس کو اس صورت پر محمول کیا جائے جبکہ مقدار مقرر نہ کی گئی ہو ۔

۳۔۔۔۔ اگر تاویل نہ کی جائے اور یہ سمجھا جائے کہ عامل کے جزء عمل کو اجرت نہ بنایا جائے تو ایسی تمام جزئیات پر اس حکم کا انطباق "قیاس" کے قبیل سے ہوگا ۔

۴۔۔۔۔ قیاس کے ذریعہ جو احکام ثابت ہوں اور عرف و رواج اس کے خلاف ہو تو مروج و معروف عمل جائز قرار دیا جاتا ہے اور قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے ۔

۵۔۔۔۔ ہمارے زمانہ میں کاروبار اور معاملات کے مختلف ایسے طریقے مروج ہیں جن میں عامل کے جزء عمل کو ہی اجرت بنایا جاتا ہے ۔

۶۔۔۔۔ ایسی سورتوں میں گو قطعی مقدار مقرر نہیں کی جاتی لیکن ایسا تناسب مقرر کر دیا جاتا ہے جو اُجرت کی مقدار مآلاً متعین کر دیتا ہے اور نزاع پیدا نہیں ہوتی اور کسی معاملہ میں ایسی جہالت اور عدم تعیین جو نزاع کا باعث نہ ہو مضر نہیں ہے ۔

۷۔۔۔۔ شریعت میں مزارعت، مساقاۃ اور مضاربت کی صورت میں ایسی نظیریں موجود ہیں اور صحت اور صراحت کے ساتھ ثابت ہے جو عامل کے جزء عمل کو اجرت مقرر کرنے کو درست قرار دیتی ہیں، ۔۔۔۔۔۔۔۔ پس ہمارے زمانہ میں کاروبار اور معاملات میں ایسی صورتیں جو قفیز طحان کے قبیل سے ہیں اور کثرت سے مروج و معمول ہیں جائز ہونی چاہیئے ؛ ھٰذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب ۔

سید حسنین احمد ندوی
فاضل دیوبند، ایم، اے (عثمانیہ)

مہر کی شرعی حیثیت

مہر کا رواج کب سے پڑا؟ متعین طور پر کہنا مشکل ہے، البتہ اتنی بات یقینی ہے کہ اس کا تصور انتہائی قدیم ہے اور دنیا کے مختلف قبائل میں یہ ہمیشہ کسی نہ کسی شکل میں موجود رہا ہے۔ سابقہ آسمانی شریعتوں میں مہر کا باضابطہ ذکر ملتا ہے، عیسائی اور یہودی قوموں میں اب تک اس کا چلن ہے اور اسلام سے قبل خود عرب معاشرے میں بھی اس کا عام رواج تھا۔

لفظ مہر عربی ہے، اس کے معنیٰ ہیں "صداق المرأۃ" یعنی وہ مال جو شوہر اپنی بیوی کو شادی کی وجہ سے ادا کرے۔ اس طرح یہ لفظ شریعت میں بالکل اسی معنیٰ میں استعمال ہوا ہے جس معنیٰ میں کہ وہ پہلے عرب میں بولا جاتا تھا، البتہ اسلام نے اس میں تھوڑی سی وسعت پیدا کر دی ہے۔ چنانچہ اس نے عقد زواج کے علاوہ "وطی بالشبہہ" کو بھی مہر کے واجب ہونے کا سبب قرار دے دیا ہے، مہر کو مہر کے علاوہ دیگر ناموں سے بھی موسوم کیا گیا ہے، جن کا ذکر قرآن و حدیث اور فقہ کی کتابوں میں ملتا ہے، جیسے: صداق، صُدقہ، نحلہ، فریضہ، اجر، علائق، عقر، حبا۔

فقہاء احناف نے مہر کی تعریف اس طرح کی ہے: "اسم للمال الذی یجب فی عقد النکاح علی الزواج فی مقابلة البضع اما بالتسمیة او بالعقد" (مہر وہ مال ہے، جو عقدِ نکاح میں ملکیت بضع کے بدلے شوہر کے ذمہ واجب الادا ہو، خواہ متعین کر دینے کی وجہ سے یا محض عقد کی وجہ سے)

بعض علماء نے اس تعریف کو غیر جامع قرار دیا ہے، اسلئے کہ یہ تعریف مہر کی اس صورت پر چسپاں نہیں ہوتی، جو مرد کے ذمہ "وطی بالشبہہ" کی وجہ سے لازم ہوتی ہے۔ جب کہ شریعت نے اسے بھی مہر کے نام سے موسوم کیا ہے، چنانچہ انہوں نے مہر کی تعریف اس طرح کی ہے: "اسم لما تستحقه المرأة بعقد النکاح او بالوطی" (مہر وہ مال ہے، جس کی مستحق عورت عقد نکاح یا وطی بالشبہہ کی وجہ سے ہوتی ہے)[1]

مہر کا وجوب قرآن وحدیث دونوں سے بالاتفاق ثابت ہے :

وآتوا النساء صدقاتهن نحلة[۲] — عورتوں کے مہر خوش دلی سے ادا کرو۔

وآتوهن اجورهن بالمعروف[۳] — اور ان کو ان کے مہر معروف طریقے پر دیدیا کرو۔

جاءت امرأة الى رسول الله، فقالت يارسول الله جئت اهب لك نفسي فنظر اليها رسول الله ص وصوبه، ثم طأطأ راسه فلما رأت المرأة انه لم يقض فيها شئ جلست فقام رجل من الصحابه فقال: يا رسول الله ص ان لم يكن لك بها حاجة فزوجنيها، فقال: فهل عندك من شئ؟ فقال: لا والله يارسول الله، فقال: اذهب الى اهلك، فانظر هل تجد شيئا؟ فذهب ثم رجع فقال: ما وجدت شيئا، فقال رسول الله ص انظر ولو خاتما من حديد[۴]

حضور ص کی خدمت میں ایک صحابیہ آئیں اور عرض کیا اے اللہ کے رسول میں اپنے نفس کو آپ کے لئے ہبہ کرتی ہوں۔ حضور ص نے ان کو دیکھا اور نظر بیت کرلی، پھر آپ نے اپنا سر جھکا لیا صحابیہ نے جب محسوس کیا کہ ان کے سلسلے میں آپ نے کوئی فیصلہ نہیں کیا ہے تو وہ بیٹھی رہیں، پھر ایک صحابی کھڑے ہوئے اور عرض کیا اے اللہ کے رسول، اگر آپ کو ضرورت نہ ہو تو میرا نکاح ان سے فرما دیجئے آپ نے فرمایا کیا تمہارے پاس (مہر ادا کرنے کے لئے) کچھ ہے؟ انہوں نے کہا، واللہ میرے پاس کچھ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اپنے گھر جاؤ دیکھو کچھ مل جائے؟ وہ گھر گئے، پھر آکر کہا، کچھ نہ مل سکا، آپ نے فرمایا، تلاش کرو، چاہے لوہے کی ایک انگوٹھی ہی کیوں نہ ہو۔

وجوب مہر کی حکمت

مہر کے متعلق بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ دراصل معاوضہ ہے اس حق استفادہ کا جو ایک مرد کو عقد نکاح کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، لیکن علماء کی بڑی تعداد نے مہر کو معاوضہ کے بجائے ہدیہ اور تحفہ قرار دیدیا ہے، جس کا مقصد ایک طرف زوجین کے درمیان الفت ومحبت کے حسین رشتہ کو زیادہ سے زیادہ مضبوط اور پائیدار بنانا ہے، تو دوسری طرف عورت کی قدر ومنزلت میں اضافہ کرنا ہے، جیسا کہ یہ آیت اس کی جانب اشارہ کر رہی ہے: وآتوا النساء صدقاتهن نحلة۔ اس طرح کہ لفظ "نحلہ" سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ مہر کسی چیز کا بدل یا معاوضہ نہیں۔ اور پھر عقلاً بھی یہی بات زیادہ موزوں معلوم ہوتی ہے۔ اسلئے کہ ازدواجی تعلقات

صرف شوہر کے لئے ہی خوش آگیں یا باعثِ تسکین نہیں، بلکہ دونوں فریق کے لئے یکساں ضرورت اور باعثِ حظ و انفعال ہے، پھر یہ بات کس طرح مناسب ہو سکتی ہے کہ ایک فریق تو اس کا معاوضہ ادا کرے اور دوسرا فریق اس سے بری قرار پائے۔[۵] لہٰذا یہی رائے زیادہ مناسب ہے، کہ مہر معاوضہ کے بجائے ہدیہ ہے، جس کی ادائیگی مرد کے ذمہ اس لئے کی گئی ہے کہ وہ عورت کے مقابلہ میں زیادہ فعال، قوی اور کسب مال پر قادر ہے۔

رشتۂ ازدواج کا مقصد صرف وقتی یا عارضی خواہشوں کی تکمیل نہیں، بلکہ یہ اس سے کہیں زیادہ عظیم تر مقاصد کے پیش نظر مباح کیا گیا ہے، جو اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے، جب کہ یہ رشتہ قائم و دائم رہے، مہر اس کے بقا و دوام میں اضافہ کرتا ہے، اسلئے کہ اگر یہ نہ ہوتا تو ازدواجی زندگی کی معمولی شکر رنجیاں بھی بسا اوقات اس بندھن کے ٹوٹنے کا ذریعہ بن جاتی، جب کہ مہر کا لزوم شوہر کو ایسا کرنے سے ایک حد تک باز رکھتا ہے اور انتہائی نازک موقعوں پر بھی عجلت میں کوئی فیصلہ کرنے کے بجائے سنجیدگی کے ساتھ اس مسئلہ پر غور کرنے پر مجبور کرتا ہے۔

اسی طرح ازدواجی مقاصد کے حصول کے لئے ضروری ہے کہ زن و شو کے درمیان مکمل ہم آہنگی ہو جو اسی وقت ہو سکتا ہے، جب بیوی شوہر کی نظر میں وقار اور اہمیت کی حامل ہو، مہر کے وجوب سے ایک حد تک یہ مقصد بھی حاصل ہوتا ہے، اسلئے کہ انسان فطری طور پر اس چیز کو عزیز رکھتا ہے جس کیلئے اسے کچھ خرچ کرنا پڑے، جب کہ اس چیز کی اس کی نظر میں کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی جو اسے آسانی سے بغیر کچھ خرچ کئے ہوئے ہاتھ آ جائے۔[۶]

مہر کی مقدار

علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ شریعت میں زیادہ مہر کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔

وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا"

"قنطار" سے مال کی کتنی مقدار مراد ہے، اس سلسلے میں ابن کثیر نے مختلف اقوال نقل کئے ہیں،[۷] البتہ زیادہ صحیح یہی ہے کہ یہاں قنطار سے مراد مطلقاً زر کثیر ہے۔

لہٰذا کوئی بھی شخص اپنی مرضی سے جتنا زیادہ مہر چاہے متعین کر سکتا ہے، البتہ اس سلسلے میں

یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ محض نام ونمود کے لئے زیادہ مہر متعین کرنا شریعت کی نظر میں کوئی اچھا اور مستحسن فعل نہیں ہے، بلکہ زیادہ بہتر کم مہر مقرر کرنا ہے، جیساکہ یہ حدیث اس کی جانب اشارہ کررہی ہے۔

خیرالصداق ایسرہ[۸]۔

اس کے علاوہ زیادہ مہر متعین کئے جانے کی صورت میں غریبوں کے لئے نکاح ایک مسئلہ بن جائے گا جس سے معاشرے میں فتنہ وفساد کا دروازہ کھلے گا۔ البتہ مہر کی کم سے کم مقدار کتنی ہو؟ اس کے متعلق علماء کی رائیں مختلف ہیں، بعض کا خیال ہے کہ جس طرح شریعت میں زیادہ سے زیادہ مہر کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، اسی طرح کم سے کم مہر کی بھی کوئی حد مقرر نہیں ہے، اسلئے ہر وہ چیز جس پر مال کا اطلاق صحیح ہو مہر ہوسکتا ہے، خواہ وہ کم ہو یا زیادہ، جب کہ اس کے برعکس دوسری رائے یہ ہے کہ مہر کی کم سے کم مقدار کی حد مقرر ہے۔ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ اس اقل مقدار کو حد سرقہ کی اقل مقدار قرار دیتے ہیں، یعنی وہ کم سے کم مقدار جس پر چور کا ہاتھ کاٹا جائے اور چونکہ امام مالکؒ کے یہاں چور کا ہاتھ کاٹنے کے لئے اقل ترین مقدار تین درہم ہے، اسلئے ان کے یہاں مہر کی اقل مقدار تین درہم ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں قطع ید کی اقل مقدار دس درہم ہے، اسلئے ان کے یہاں مہر کی اقل ترین مقدار دس درہم ہوگی۔

مہر کی اقل ترین مقدار دس درہم مقرر کرنے کی وجہ دیگر دلیلوں کے علاوہ یہ حدیث بھی ہے:

الا لایزوج النساء الا الاولیاء ولا یزوجن الامن الاکفاء ولا مھر اقل من عشرۃ دراھم[۹]۔

بہترین مہر وہ ہے کہ آسانی سے ادا کیا جاسکے۔ عورتوں کے لئے یہ بات مناسب نہیں کہ اولیاء کی اجازت کے بغیر اور غیر کفو میں نکاح کریں اور دس درہم سے کم مہر ہو۔

آیت: "احل لکم ما وراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین" میں مال کا لفظ آیا ہے جو قلیل وکثیر دونوں کو شامل ہے، حدیث اس کے اصل مقدار کی وضاحت کررہی ہے۔

مہر کے اقسام

بنیادی طور پر مہر کی دو قسمیں ہیں: مہر مسمّٰی اور مہر مثل۔

مہر مسمّٰی سے مراد وہ مہر ہے، جس پر فریقین عقد نکاح سے قبل یا عقد نکاح کے بعد متفق ہوجائیں۔ جب کہ مہر مثل کا اطلاق ایسے مہر پر ہوتا ہے، جو عموماً اس جیسی عورتوں کا ہوا کرتا ہے۔ مہر مثل کی صورت میں

احناف کے یہاں عورت کے ان قریبی رشتہ داروں کا اعتبار کیا جائے گا، جو اس کے باپ کی جانب سے رشتہ دار ہوں، جیسے: بہن، چچی یا چچازاد بہن وغیرہ ماں یا خالہ وغیرہ کا اعتبار نہ ہوگا، اسکے علاوہ عمر، حسن وجمال تعلیم و تربیت، اخلاق وعادات اور دینداری وغیرہ کو بھی ملحوظ رکھا جائے گا۔

مہر مسمی کے واجب ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں، ایک یہ کہ عقد نکاح صحیح ہو، اسلئے کہ نکاح فاسد کی صورت میں مہر مسمیٰ واجب نہ ہوگا۔ نکاحِ فاسد سے مراد ایسا نکاح ہے جو گواہوں کی موجودگی کے بغیر کیا گیا ہو، یا مطلقہ بیوی کی عدت ختم ہونے سے پہلے اس کی بہن سے کیا گیا ہو، یا پانچواں نکاح کیا گیا ہو، جب کہ چوتھی بیوی کی عدت ختم نہ ہوئی ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ جس چیز کو مہر متعین کیا گیا ہو، وہ "مالِ متقوم" یا "عین منافع" ہو، جیسے مکان یا سواری کا کرایہ، یا کسی کھیت کی پیداوار وغیرہ اور اس کی مدت بھی مقرر کر دی گئی ہو، البتہ معنوی منافع جیسے قرآن یا فقہ کی تعلیم۔ تو متقدمین احناف کے نزدیک اسے مہر بنانا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ چیزیں نہ تو مال ہیں اور نہ منافع، جب کہ مہر کے لئے مال یا منافع کا ہونا ضروری ہے۔[10]
البتہ متأخرین احناف نے بعض شرعی مصالح کے پیش نظر تعلیمِ قرآن پر اجرت لینے کی اجازت دیدی ہے، لہٰذا اب اسے مہر بنانا بھی صحیح ہوگا، اسلئے کہ ہر وہ چیز جس کے بدلے میں کوئی معاوضہ ہو وہ مال یا عین منافع کے تحت آتا ہے اور وہ مہر بن سکتا ہے۔[11]

مہرِ مثل کے واجب ہونے کی حسبِ ذیل صورتیں ہیں

- فریقین بغیر مہر کے نکاح پر متفق ہو جائیں۔
- نکاح فاسد میں جماع ہوا ہو۔
- وطی بالشبہہ، یعنی کوئی شخص کسی غیر عورت کو غلطی سے اپنی بیوی سمجھ لے اور اس کے ساتھ جماع کرلے۔
- عقد نکاح میں مہر کا ذکر ہی نہ کیا گیا اور فریقین اس سلسلہ میں خاموش ہوں۔
- عقد نکاح میں مہر کا ذکر کیا گیا ہو، مگر وہ بالکل غیر واضح ہو، جیسے کوئی کہے کہ میں مہر میں حیوان دوں گا یا گھر دوں گا اور اسے متعین نہ کرے ——— اس کے

علاوہ مہر کسی ایسی چیز کو متعین کیا جائے جو شریعت کی نظر میں مال نہ ہو، جیسے مردار، خون یا شراب وغیرہ۔ یا کوئی شخص کہے کہ بطور مہر حلال وحرام یا حج وعمرہ کے احکام سکھائے گا، یا اپنی دوسری بیوی کو طلاق دیدے گا، یا اس کی زندگی میں کسی دوسری عورت سے شادی نہ کرے گا۔ تو ان تمام صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا۔ اس لئے کہ مذکورہ چیزیں مال نہیں ہیں[۱۴]۔

مہر معجل اور موجل

مہر کے متعلق یہ بات جائز ہے کہ مکمل مہر اسی وقت ادا کر دیا جائے، یا مکمل بعد میں ادا کیا جائے، یا اس کا کچھ حصہ فوری طور پر ادا کر دیا جائے اور کچھ حصہ بعد میں ادا کیا جائے۔

اگر عقد نکاح کے موقعہ سے مہر کا ذکر تو کر دیا جائے، لیکن فریقین کی جانب سے معجل یا مؤجل کی کوئی وضاحت نہ ہو تو اس صورت میں مہر مؤجل ہی سمجھا جائے گا۔

مہر کی ادائیگی کا لزوم

نفس مہر مطلقاً "نکاح صحیح" سے مرد کے ذمہ واجب ہو جاتا ہے، لیکن اس کے باوجود مہر کی ادائیگی اس وقت تک لازم نہیں ہوتی، جب تک کہ وہ مؤکد نہ ہو جائے، بلکہ اس بات کا امکان بدستور قائم رہتا ہے کہ نصف یا مکمل مہر ساقط ہو جائے۔ احناف کے نزدیک تین چیزیں مہر کو مؤکد کر دیتی ہیں۔ جماع، موت، خلوت صحیحہ۔

جماع:۔ یعنی زن وشو کے درمیان اگر ازدواجی تعلقات قائم ہو جائیں تو اس صورت میں تمام فقہاء کے نزدیک بالاتفاق مہر مؤکد ہو جاتا ہے، اگرچہ یہ جماع اپنی نوعیت کے اعتبار سے حرام ہو، اس طرح کہ حیض کی حالت میں ہوا ہو، یا رمضان کے روزے کی حالت میں یا اس حالت میں کہ بیوی حج یا عمرہ کا احرام باندھے ہوئے ہو۔

موت:۔ شوہر یا بیوی میں سے کسی ایک کی موت بھی مہر کو مؤکد بنا دیتی ہے، چاہے یہ موت طبعی ہو، یا کسی اجنبی نے میاں یا بیوی میں سے کسی کو قتل کر دیا ہو، یا شوہر نے خود ہی بیوی کو قتل کر دیا ہو، یا اس نے خود کشی کر لی ہو، ان تمام صورتوں میں مہر کے مؤکد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نفس مہر

تو عقد نکاح کے وجہ سے ہی شوہر کے ذمہ واجب ہو گیا تھا اور اس کی حیثیت ایک قرض کی تھی اور قرض موت کی وجہ ساقط نہیں ہوتا، لہٰذا شوہر یا بیوی میں سے کسی کی بھی موت چونکہ سقوط مہر کے کسی بھی امکان کو ختم کر دیتی ہے، اسلئے مہر نفس موت سے مؤکد ہو جائے گا۔(۱۳)

البتہ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ اگر بیوی خودکشی کرلے تو مہر واجب ہو گا یا نہیں؟ احناف میں امام زفر کے علاوہ سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس صورت میں بھی مؤکد ہو جائے گا اور اس کی ادائیگی لازم ہو گی۔

خلوتِ صحیحہ: خلوتِ صحیحہ سے مراد میاں بیوی کا کسی ایسی جگہ ملنا ہے، جہاں نہ کسی غیر کے آنے کا امکان ہو اور نہ ہی اس بات کا امکان ہو کہ کوئی دوسرا ان کی حرکات و سکنات سے واقف ہو سکے گا، اس کے علاوہ ازدواجی تعلقات کے قیام میں کوئی رکاوٹ بھی نہ ہو، خواہ یہ رکاوٹ حقیقی ہو جیسے شوہر یا بیوی میں سے کوئی ایک مریض ہو، یا شوہر اتنا کم عمر ہو کہ جماع پر قادر نہ ہو، یا بیوی اتنی کم سن ہو کہ اس کے ساتھ جماع مناسب نہ ہو، اسی طرح کوئی شرعی رکاوٹ بھی نہ ہو، اس طرح سے کہ میاں بیوی میں سے کوئی ایک رمضان کا روزہ رکھے ہوئے ہو، یا حج کا احرام باندھے ہوئے ہو، یا بیوی حیض کی حالت میں ہو۔(۱۴)

نصف یا مکمل مہر کا سقوط

جیسا کہ سابق میں ذکر کیا گیا کہ مہر کے وجوب کے باوجود اس بات کا امکان باقی رہتا ہے کہ نصف یا مکمل مہر شوہر کے ذمہ سے ساقط ہو جائے، احناف کے نزدیک تین صورتوں میں مکمل مہر کی ادائیگی شوہر کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔

- وہ چیزیں جو مہر کو مؤکد کر دیتی ہیں ان کے پائے جانے سے پہلے پہلے اگر میاں بیوی کے درمیان علیحدگی ہو جائے اور یہ علیحدگی بیوی کی جانب سے ہو، یا بیوی ہی اس کا سبب ہو، جیسے شوہر میں کسی عیب کی بنیاد پر بیوی علیحدگی کا مطالبہ کرے اور قاضی نکاح فسخ کر دے، یا بیوی مرتد ہو جائے یا بیوی میں کوئی عیب ہو، جیسے وہ دیوانی ہو، یا کسی مہلک مرض میں مبتلا ہو اور شوہر اس بنیاد پر قاضی سے نکاح فسخ کرا لے۔

- بیوی خود مہر معاف کر دے۔
- بیوی اس شرط پر خلع حاصل کرے کہ وہ مہر چھوڑ دیگی۔

مہر کے مؤکّد ہونے سے پہلے پہلے اگر زوجین کے درمیان تفریق ہو جائے اور یہ تفریق شوہر کی جانب سے ہو، اس طرح کہ وہ طلاق دیدے تو بیوی نصف مہر کی مستحق ہوگی: وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم۔

ادائیگی مہر میں افراط و تفریط

دیگر احکام شریعت کی طرح آج کل مہر بھی افراط و تفریط کا شکار ہے، چنانچہ بعض علاقے خصوصاً برصغیر میں مہر کی ادائیگی میں غیر معمولی تساہل سے کام لیا جاتا ہے، بلکہ بعض لوگ تو پوری زندگی مہر کی ادائیگی کی ضرورت ہی محسوس نہیں کرتے اور نہ ہی ادائیگی کی نیت ہوتی ہے، حالانکہ مہر کی حیثیت باضابطہ قرض کی ہے اور اس کے بھی قریب قریب وہی احکام ہیں جو قرض کے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ شوہر کی موت سے اس کے دیگر قرضوں کی طرح مہر بھی اس کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا اور اس کے ترکہ سے ادا کرنا لازم ہوتا ہے، اس کے علاوہ اس پر سخت وعیدیں بھی آئی ہیں۔

ايما رجل تزوج امراة ينوى ان لا يعطيها من صداقها شيئاً مات يوم يموت وهو زان۔

جو شخص بھی کسی عورت سے اس ارادہ سے نکاح کرے کہ وہ اس کا مہر کچھ بھی ادا نہیں کرے گا تو وہ جس دن بھی مرے گا زانی شمار ہوگا۔

من تزوج امراة على صداق وهو ينوى ان لا يؤديها فهو زان

جو شخص بھی اس ارادے سے مہر مقرر کرے کہ کچھ دینا نہیں ہے تو وہ زانی ہے۔

ايما رجل تزوج امراة على ما قل من المهر وكثر وليس فى نفسه ان يؤدى اليها حقها خدعها، فمات ولم يؤدى اليها حقها لقى الله تعالى يوم القيامة وهو زان۔ (الترغيب والترهيب)

جو شخص بھی کسی عورت سے نکاح کرے اور مہر مقرر کرے، چاہے کم ہو یا زیادہ اور اس کے دل میں یہ بات ہو کہ اس مہر کو ادا کرنا نہیں ہے تو اس نے اس عورت کو گویا دھوکہ دیا، اگر وہ اسی حال میں مرگئے عورت کا حق (مہر) ادا نہ کیا ہو تو وہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ سے زانیوں کے ساتھ ملے گا۔

دوسری طرف بعض ممالک خصوصاً خلیج میں یہ رواج عام ہو چلا ہے کہ جب تک مہر کی پوری رقم وصول نہ ہو جائے اس وقت تک نکاح ملتوی رکھا جاتا ہے، حالانکہ شریعت نے ادائیگی مہر میں اس بات کی سہولت دی ہے کہ وہ بعد میں بھی ادا کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ مہر معجل اور مؤجل کے تحت اس کا ذکر کیا گیا۔

افراط و تفریط خواہ کسی بھی چیز میں ہو اپنے ساتھ نئی نئی پیچیدگیاں اور مشکلات لے کر آتی ہیں، اور اگر یہ چیز نہ بھی ہو جب بھی یہ اسلام کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اسلام مکمل طور پر دینِ وسط ہے اور وہ نہ صرف اصول و مبادی، بلکہ جزئیات تک میں اعتدال قائم رکھنا چاہتا ہے۔

مراجع

(۱) رد المختار علی الدر المختار، ص ۳۳۰، ج ۲۔

(۲) النساء: ۴۔

(۳) النساء: ۲۵۔

(۴) صحیحین بحوالہ سبل السلام، ص ۱۲۱، ج ۳۔

(۵) حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر، ص ۲۶۴، ج ۲۔

(۶) بدائع الصنائع، ص ۱۲۴۔ ج ۳۔

(۷) ابن کثیر، ص ۳۵۱، ج ۱۔

(۸) نیل الاوطار، ص ۱۶۹، ج ۶۔

(۹) العنایۃ علی الہدایۃ مع فتح القدیر، ص ۳۳۵، ج ۲۔

(۱۰) بدائع الصنائع، ص ۲۸۴، ج ۳۔

(۱۱) حاشیہ ابن عابدین، ص ۳۴۳، ج ۲۔

(۱۲) بدائع الصنائع، ص ۴۲۲، ج ۳۔

(۱۳) المہذب، ص ۵۸، ج ۲۔

(۱۴) الحاوی، ص ۹، ج ۱۳۔ باب الحکم من الدخول۔

اسلامی قانونِ وراثت کے بارے میں

پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں کا جائزہ

مولانا بدرالحسن القاسمی
(کویت)

اسلامی شریعت کا ایک بڑا اور امتیازی کارنامہ میّت کے "ترکہ" کی تقسیم اور "قانونِ وراثت" کے اصول کی تدوین ہے جس کی نظیر دنیا کے کسی قانون میں نہیں ملتی۔

اسلام کا قانونِ وراثت نہایت ہی عادلانہ طور پہ مرنے والے کی متروکہ جائیداد کی تقسیم کرتا ہے جس میں قرابت داری کی اساس کو ملحوظ رکھنے کے ساتھ انسان کی واقعی اجتماعی زندگی اور فطری ضرورت اور ہر مستحق کی ذمہ داریوں کی پوری رعایت رکھی گئی ہے۔

قدیم جاہلی قوانین کی طرح نہ تو عورت کو وراثت کے حق سے محروم کیا گیا ہے اور نہ جدید جاہلانہ رجحان کی طرح مرد و عورت کی الگ الگ ذمہ داریوں سے صرفِ نظر کر کے غیر فطری طور پہ دونوں کے حصے برابر کیے گئے ہیں۔

مرد کے ذمہ عورت کا نان و نفقہ، بچوں کی کفالت اور دوسرے قرابت داروں کیساتھ "برّ و احسان" کا معاملہ ہے جب کہ عورت کو بحیثیت بیٹی، بحیثیت ماں، بحیثیتِ بیوی وراثت کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔ مہر اور نفقہ بھی اس کا شوہر کے ذمہ رکھا گیا ہے اس لئے فطرت کا عین تقاضا یہی ہے کہ عورت کو باپ کی جائیداد سے مرد کے مقابلہ میں آدھا حصہ وراثت میں دیا جائے اور اس کو کفالت وغیرہ کی ذمہ داریوں سے بھی سبکدوش رکھا جائے۔ اسلام نے یہی اصول مدّنظر رکھا ہے۔

حقیقت واقعہ یہ ہے کہ اسلام کا "قانون وراثت" جتنی باریکیوں اور نزاکتوں کا آئینہ دار اور جتنا مکمل و مستحکم اور واضح ہے وہ کائنات کے خالق اور مرد و عورت ہر ایک کی ضرورتوں، فطری تقاضوں کو جاننے والے علیم و خبیر کی قدرت کا شاہکار اور قرآن

کے خدائی فرمان ہونے کا ایک بڑا ثبوت ہے۔

اسلام کے "قانونِ وراثت" کا جائزہ لینے والا شخص پہلی بات تو یہ محسوس کرتا ہے کہ اسلام نے ترکہ کی تقسیم کو جبری قانون کی حیثیت دی ہے، نہ تو اسے مرنے والے کی خواہش پہ موقوف رکھا ہے کہ جسے چاہے دے اور جسے چاہے نظر انداز کر دے۔ البتہ اس کے مالکانہ حقوق کی رعایت کرتے ہوئے جائداد کے ایک تہائی حصّہ کے بارے میں اسے اس کا اختیار دیا گیا ہے کہ وہ اپنے کسی دینی یا دنیوی مفاد کے لئے ایسے شخص کو بطور وصیّت کچھ دینا چاہے تو جس کا حصّہ اس کی جائیداد میں نہیں ہے تو دے سکتا ہے لیکن اس کی باقی جائیداد پر نہ تو اسے تصرف کا حق ہے اور نہ اس کے وارثین میں سے کسی کو اس بات کا استحقاق ہے کہ اپنی مرضی سے اس میں تصرف کرے بلکہ خود شریعت نے اس کے لئے ایک پورا لائحۂ عمل تیار کر دیا ہے اور ہر حق پانے والے کے حصّہ کی تعیین کر دی ہے جو اسے ہر حال میں مل کر ہی رہے گا۔

دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مرنے والے کی جائیداد کے دو تہائی حصّہ میں خود اس کی مرضی یا وصیت کے بجائے خداوند قدوس کا نازل کردہ قانون وراثت نافذ ہو کر رہے گا جس میں پورے خاندان کے حقوق کی تعیین کر دی گئی ہے۔

دوسری حقیقت یہ سامنے آتی ہے کہ اسلام نے خاندان کو انسان کی اجتماعی زندگی کی اساس قرار دیا ہے اور جائداد کی تقسیم میں اس کی رعایت رکھی ہے کہ خاندان کے تمام افراد باہم اتحاد و تعاون کا احساس رکھیں کیوں کہ جب ہر شخص یہ سمجھتا ہے کہ ضرورت پڑنے پہ اسے اسی خاندان کے صاحب حیثیت آدمی کی جائیداد سے یا تو زندگی میں کفالت اور صلہ رحمی کے عنوان سے حصّہ ملے گا یا اس کے مرنے کے بعد اس کی متروکہ جائیداد سے فریضہ کی حیثیت سے اس کا حصہ اسے مل کر رہے گا، تو قدرتی طور پہ انہیں باہم یکجہتی اور ایک دوسرے کے نفع و نقصان میں شریک رہنے کا جذبہ پیدا ہوگا۔ جو خاندانی زندگی کی تقویت کا بڑا ذریعہ ہے اور جس سے افرادِ خاندان کے درمیان اخلاقی ہم آہنگی اور ایک دوسرے کی خاطر قربانی کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔

اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام نہ تو اشتراکی نظام کی طرح شخصی ملکیت

کی نفی کرتا ہے جو سراسر فطرتِ انسانی کے خلاف ہے، اور نہ سرمایہ دارانہ نظام کی طرح دولت وثروت میں شخص واحد کو اپنی زندگی اور مرنے کے بعد ہر حال میں ایسے تصرف کی اجازت دیتا ہے کہ وہ خود من مانی کر کے اپنی جائیداد کو ایک جگہ اس طرح محبوس کر دے کہ اس میں سے حقداروں کو ان کا حق نہ مل سکے اور سرمایہ ایک ہی طبقہ میں اکٹھا ہوتا جائے اور دوسری طرف حاجتمندوں کی ضرورتیں بڑھتی رہیں۔ اور معاشرے میں طبقاتی ناہمواری پیدا ہو۔

اسلام نے قانونِ وراثت میں ایک تو اس پہلو کو مدنظر رکھا ہے کہ میّت سے جس کا رشتہ جتنا قوی ہو اسی لحاظ سے اس کا حصّہ بھی اس کی جائیداد میں متعین کیا جائے۔ چنانچہ اولاد کا حصّہ نسبتاً زیادہ ہے کیوں کہ درحقیقت اولاد ہی مرنے والے شخص کی جانشیں ہوتی ہے دوسری طرف ان کی ضرورتیں بھی اس لحاظ سے زیادہ ہوتی ہیں کہ مرنے والے کے ماں باپ کے مقابلہ میں اس کے بچے زندگی کے میدان میں نووارد ہوتے ہیں اور عام طور پر ان کے پاس اور کوئی دوسرا وسیلہ بھی نہیں ہوتا ہے اور پھر ذمہ داریوں اور ضرورت ہی کے پہلو کو سامنے رکھتے ہوئے مرد کا حصّہ عورت کے مقابلہ میں دُگنا رکھا گیا ہے اور عورت کو کفالت وغیرہ کی ذمہ داریوں سے آزاد رکھا گیا ہے۔

اسلامی "قانونِ وراثت"، کا نمایاں پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں جائیداد کو اکٹھا کرنے کے بجائے اس کی کوشش کی گئی ہے کہ زیادہ سے زیادہ ہاتھوں تک وہ پہنچ سکے اور مرنیوالے کے نسب سے اگر کسی بچہ کی پیدائش کی توقع ہو تو اس صورت میں پیٹ میں موجود بچہ کے حصّہ کو بھی نظرانداز نہیں کیا گیا ہے بلکہ جائیداد کی تقسیم سے پہلے اس کے انتظار کا حکم دیا گیا ہے۔

اِن تمام حقائق کے باوجود جن حضرات نے اپنی زندگی کا مشن اسلامی تعلیمات کے خلاف مختلف قسم کے شبہات واوہام پھیلانا بنا رکھا ہے یا جو سادہ لوح، اپنی کم علمی یا نفسیاتی کمزوری کی وجہ سے مستشرقین کی طرف سے اُٹھائے ہوئے ہر شبہ کو ایک مسلّمہ حقیقت کی حیثیت سے مان کر دوسروں کے ایمان ویقین کی دولت کو تاراج کرنا چاہتے ہیں ان کو اسلام کے قانون وراثت میں دو باتیں کھٹکتی ہیں۔ ایک یہ کہ عورت کا حصّہ مرد کے مقابلہ میں آدھا کیوں رکھا گیا ہے؟ دوسرے یہ کہ ایسے بچّوں کو جن کے والد کا

انتقال دادا کی زندگی میں ہوگیا ہو وراثت سے محروم کیوں کیا گیا ؟

پہلے اشکال کا جواب دیا جا چکا ہے کہ زندگی کے میدان میں مرد کے ذمہ عورت کے اخراجات بچوں کی کفالت اور دوسرے قرابت داروں کی دیکھ بھال سونپی گئی ہے جب کہ عورت کو اس طرح کی ذمہ داریوں سے یکسر سبکدوش رکھا گیا ہے ۔ دوسری طرف عورت کے لئے مہر کی رقم کے علاوہ اسے صرف باپ کی جائداد میں ہی شریک نہیں کیا گیا ہے بلکہ اگر شوہر کا انتقال ہو جائے تو اس کی جائداد میں بھی اس کا حصّہ ہے اور بیٹے کے انتقال کی صورت میں بحیثیت ماں بھی اس کا حصّہ متعین کیا گیا ہے ۔

اس کے بعد بھی کیا انصاف کا تقاضا یہ رہ جاتا ہے کہ بغیر کسی ذمہ داری کے مرد کے برابر اسے باپ کی جائیداد سے حصّہ دلایا جائے اور مرد جس کے ذمہ خود عورت کے نان نفقہ اور دوسرے اخراجات کے علاوہ بچوں کی پرورش اور دیکھ بھال کی بھی ذمہ داری ڈالی گئی ہے اس کا حصّہ کم کر دیا جائے ۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے اس معاملہ میں انسانی فطرت اور واقعیت کو ملحوظ رکھا ہے اور اس سے زیادہ عادلانہ تقسیم کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ۔ جب کہ اسلام سے قبل عورتیں وراثت کا تو کیا تصور کرتیں ان کے لئے معاشرے میں یا تو اچھوت بن کر رہنا تھا یا زندہ درگور ہو جانا ۔

جہاں تک یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ ہے تو حقیقت یہ ہے کہ اسلامی قانون میں یہاں بھی کوئی جھول نہیں ہے ——— قدرتی بات ہے کہ ایک شخص کے جب حقیقی بیٹے موجود ہیں تو ان کی موجودگی میں وراثت کا استحقاق ان کا ہی ہوگا ۔ البتہ پوتوں کا استحقاق حقیقی بیٹوں کی عدم موجودگی میں قدرتی طور پہ ہو جائے گا ۔

اب ایک استثنائی شکل ایسی پیش آئی ہے کہ چند بیٹوں میں سے ایک کا انتقال اپنے باپ کی موجودگی میں ہو جائے تو ایسی صورت میں ایک طرف اس کے حقیقی بیٹے ہیں اور دوسری طرف وہ چھوٹے بچے ہیں جن کے سر سے باپ کا سایہ دادا کی موجودگی میں اُٹھ گیا ہے اور ان کے ساتھ ہمدردی کے عنوان سے یتیم پوتے کے مسئلہ کو لے کر اسلامی قانونِ وراثت کے بارے میں غلط فہمی پیدا کرنے کے لئے اختیار کیا جاتا ہے ۔ لیکن اس مسئلہ کا منصفانہ حل یہ ہرگز نہیں ہے کہ بغیر کسی بنیاد کے بیٹوں کا حق کم کرکے پوتوں کو جائداد میں حصہ دلایا جائے اس لئے کہ ایسی صورتیں بھی ہوتی ہیں کہ دادا

نے ایک سے زیادہ شادیاں کی ہوں اور آخر عمر کے بچے ابھی چھوٹے ہوں۔ اَب نادار اور یتیم ہونے میں ان بیٹوں اور پوتوں کی حیثیت برابر ہو جاتی ہے جبکہ بیٹوں کی قرابت مرنے والے سے براہ راست ہے اور پوتوں کی ایک واسطے سے، اس لئے چھوٹے اور کم عمر بیٹے چھوڑنے کی صورت میں یتیمی کا معاملہ بیٹے اور پوتے دونوں میں مشترک ہے۔ اَب یہ کسی طرح مناسب نہیں ہے کہ ایک یتیم کی خاطر داری کے لئے دوسرے یتیم کے استحقاق میں کمی کی جائے۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ ایسی صورتوں میں جبکہ دادا کی زندگی میں باپ کے مرجانے کی صورت میں پوتے محروم ہو جائیں تو ان کے مستقبل کی حفاظت کی شرعی گنجائش موجود ہو تو اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ خدا کے دین میں اس لحاظ سے بڑی وسعت ہے کہ ہر استثنائی صورتِ حال سے عہدہ برآ ہونے کے لئے اس میں ہدایتیں موجود ہیں جن پہ عمل کرنے سے مشکلات کا ایسا حل نکل آتا ہے جس میں دوسرے کے لئے مضرت کا پہلو بھی نہ ہو۔ اسلام نے ہر صاحب جائیداد کو اس کا حق دیا ہے کہ اپنے مال کے ایک تہائی حصہ میں وہ مرنے سے پہلے اگر چاہے تو کسی کیلئے وصیّت کرسکتا ہے۔ اب اگر دادا کو اس کے سامنے کسی بیٹے کے مرجانے کی صورت میں اس کی اولاد (پوتے، پوتیوں) سے ہمدردی ہے تو وہ اپنا حق وصیت استعمال کر کے ان پوتوں کا مستقبل محفوظ کرسکتا ہے اگر خدانخواستہ وہ ایسا نہیں کرتا تو جب تک وہ بچے چھوٹے ہیں ان کی کفالت کا بار بچوں کے چچا پہ ہوگا جس نے وراثت لی ہے جیسا کہ فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے اور قانون سازی کے ذریعہ جبری وصیت کا اصول بھی اپنایا جاسکتا ہے جیسا کہ مصر وغیرہ میں پرسنل لا قوانین میں اس کی راہ نکالی گئی ہے۔ اگر یہ صورت بھی کارآمد نہ ہو تو پھر اسلامی حکومت یا مسلم معاشرے کا فریضہ ہے کہ وہ یتیموں کی کفالت کا نظم کرے اور بیت المال یا اجتماعی اداروں کے ذریعے اس ضرورت کا نظم کرے۔ آخر سوچنے کی بات یہ ہے کہ باپ جب جائداد چھوڑے بغیر مرجائے تو اس کی اولاد کی کفالت کی ذمہ داری کس پہ ہوتی ہے؟ اسلامی معاشرہ میں یتیمی کبھی لوگوں کی بے التفاتی کا شکار اس لئے نہیں ہوسکتی کہ خود محسن انسانیت رسول اعظم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے واضح ارشادات کے ذریعہ یتیموں کی کفالت کی اہمیت واضح کردی ہے۔ —— خدا ہم سبھوں کو آپؐ کے ان ارشادات پہ عمل پیرا ہونے کی توفیق دے۔ آمین۔ [redacted]

مولانا احمد عبد المجیب اسعد القاسمی

فقہ حنفی کی توسیع و اشاعت
اسباب و محرکات

فقہ اسلامی ــــ شریعت کا ایک اہم شعبہ اور شرع اسلامی کا بنیادی حصہ ہے، جو زندگی کے مختلف شعبوں میں رہنمایانہ کردار ادا کرتا ہے، زندگی کا کوئی گوشہ نہیں، جس میں اسلامی قانون سے استغناء اور بے نیازی برتی جا سکے ــــ اس قانون کا منبع و سرچشمہ قرآن و حدیث اور کتاب و سنت ہے جو بلا شبہ اس دینِ حنیف کا اصل ماخذ اور پوری شریعتِ مطہرہ کی اساس ہیں اور اسلامی دستور کی تدوین و ترتیب میں ان ہی ماخذ سے استفادہ کیا گیا ہے۔

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں فقہ اسلامی کی باضابطہ ترتیب و تدوین عمل میں نہ آئی تھی، اس لئے کہ آپ کی ذات خود مسلمانوں کی حیثیت رکھتی تھی، آپ کے ہر ہر عمل کو سامنے رکھ کر صحابۂ کرامؓ عمل کیا کرتے تھے، فرض و واجب اور سنّت و مستحب کی کوئی خاص تقسیم نہیں ہوئی تھی، اور نہ اس کی ضرورت پیش آئی اور صاحبِ شریعت کی موجودگی میں کسی فقہی مجموعہ اور مدون کتاب کی چنداں ضرورت بھی نہ تھی ادھر صحابہؓ کے زمانہ میں بھی شریعت کی سطح نہایت ہموار اور غیر مضطرب رہی، اگر بعض جزئیات میں اختلاف ہوا تو بھی جدا گانہ مذاہب قائم نہیں ہوئے تھے ــــ لیکن جب آپ کی وفات ہو چکی، اسلامی فتوحات کی کثرت ہوئی، تہذیب و تمدن کا دائرہ وسیع تر ہوتا گیا اور مختلف قسم کے واقعات پیش آنے لگے تو پھر اجتہاد و استنباط کے ذریعہ پیش آمدہ فقہی مسائل کا حل تلاش کیا گیا۔

چنانچہ دوسری صدی ہجری میں فقہ کی تدوین کا باضابطہ آغاز عمل میں آیا اور تدوین فقہ اسلامی کا یہ شرف قدیم اسلامی علمی شہر "کوفہ" جسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کنز الایمان اور جمجمۃ العرب کے نام سے یاد کیا ہے، کے ایک بزرگ امام ابو حنیفہؒ کو حاصل ہوا، کہ جن کی فقہ کو بڑی بڑی عظیم الشان اسلامی سلطنتوں میں قانونِ سلطنت کی حیثیت حاصل رہی اور آج بھی اسلامی دنیا کا ایک غالب حصہ ان ہی کی فقہ کا پیرو ہے۔ علامہ شبلی نے بہت خوب لکھا ہے: "اگر ارسطو علم منطق کا موجد ہے تو بے شبہ

امام ابوحنیفہؒ علم فقہ کے موجد و بانی ہیں اور امام صاحبؒ کی زندگی کا بڑا کارنامہ فقہ ہی ہے"۔ آپ کی فقہ کو عالمِ اسلام میں جو غیر معمولی وسعت و شہرت اور پذیرائی حاصل ہوئی ہے۔ ذیل میں ہم اس کے اسباب و محرکات تلاش کریں گے، اور یہی اس تحریر کا مقصود و موضوع ہے۔

سیدنا امام ابوحنیفہؒ (۸۰ھ — ۱۵۰ھ) اپنے وقت کے امام حضرت حمادؒ کے ممتاز شاگرد ہیں، جنہیں اجلہ صحابہؓ سے ملاقات کا شرف حاصل ہے۔ حضرت حمادؒ کے پاس آپ علومِ اسلامی بالخصوص فقہ اسلامی پر قابلِ اعتماد حد تک عبور حاصل کر چکے تھے۔ چنانچہ حضرت حمادؒ کے انتقال کے بعد اسی لائق تلمیذ رشید کو مسندِ درس پر بیٹھایا گیا اور آپ ایک طویل عرصہ تک استاذ کے جانشیں کی حیثیت سے درس دیتے رہے۔

امام صاحبؒ کا زمانہ اپنی پچھلی تاریخ کے بہ نسبت اعلیٰ اور ترقی یافتہ زمانہ سمجھا جاتا ہے، اس طرح زمانہ کی ترقی، تہذیب و تمدن کی وسعت، مسائل کی کثرت اور غیر معمولی واقعات کے ظہور نے فقہ کی باضابطہ تدوین و جمع کا تقاضا کیا، اسلئے کہ اس وقت تک تدوین کا کوئی منظم کام نہ ہو سکا تھا، ان حالات کے پیشِ نظر امام صاحب کو تدوینِ فقہ کا خیال پیدا ہوا اور اس کی شدید ضرورت محسوس ہوئی کہ اسلامی قانون کا کوئی ایسا مجموعہ ہو جو عبادات سے لے کر عقوبات و معاملات تک زندگی کے ہر گوشہ میں رہبری کر سکے، اور بنیادی فقہی جزئیات اور اصول و قواعد منضبط ہونے چاہئیں، جو مسائل کے استخراج و استنباط میں نئی نسل کے لئے نشانِ راہ بن سکے۔ غرض اس قسم کی اور بھی ضرورتیں پیش آئیں، جو فنی اعتبار سے فقہ کی تدوین کی متقاضی تھیں، چنانچہ چند مخصوص تلامذہ پر مشتمل ایک اسلامی قانون ساز کونسل بنائی گئی، جس کے سربراہ امام صاحب تھے، باہمی مشاورت، آپسی تبادلہ خیال، علمی و فقہی مباحثہ، مسائل کی تحقیق اور زندگی کے تجربات و مشاہدات کے بعد فقہی مسائل کی جمع و ترتیب کی گئی، اس مجلس تدوینِ فقہ میں امام ابو یوسفؒ، محمد بن حسن شیبانیؒ، امام زفرؒ، اور حسن بن زیادؒ جیسے فقیہ، عبداللہ بن مبارکؒ، فضیل بن عیاضؒ جیسے عابد و زاہد، وکیعؒ جیسے ماہر تفسیر اور حفص جیسے ماہر حدیث بھی شریک تھے، جن کا علم و فضل، ورع و تقویٰ اور دیانت و امانت محتاجِ بیان نہیں۔

فقہ حنفی دیگر مذاہبِ فقہ کے درمیان اپنی مختلف خصوصیات و امتیازات کے باعث ممتاز مقام رکھتی ہے۔ مسائل میں شدت و غلو افراط و تفریط سے دامن بچاتے ہوئے کتاب و سنّت اور امّت کے اجماعی مسائل و اصول کی روشنی میں مسائل کا فقہی حل امکانی حد تک مسائل میں تیسیر کے پہلو کو

ترجیح، حتی الوسع نرمی اور سہولت کی فراہمی، تنگ نظری و تنگ دامنی سے اجتناب، تخریج مسائل میں احتیاط، مختلف فیہ مسائل میں مناسب تطبیق و توفیق، مختلف روایات میں کسی مستند و مضبوط روایت کا عمدہ انتخاب، تحقیق و تفتیش کے بعد صحیح فیصلہ، کسی بھی زیر غور مسئلہ میں گرد و پیش کا جائزہ اور سیاق و سباق پر گہری نظر، حالات و زمانہ کے متغیر نشیب و فراز، عرف و عادات اور عوامی محاورات پر دقیق نظر ـــــ اور ان سب کے بعد کسی صحیح نتیجہ تک رسائی ـــــ یہ تمام خصوصیات زیادہ تر فقہ حنفی سے وابستہ ہیں، اور امام صاحبؒ کی فقہ میں عسر و یسر کے درمیان اس طرح امتیازی فرق پایا جاتا ہے کہ قرآن و حدیث اور نصوصِ قطعیہ کی مخالفت کے بغیر مسائل کا صحیح حل پیدا ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زمانہ کے امراء و سلاطین آپ کی فقہ کو زیادہ پسند کرتے تھے، اور اسی پر عمل کرتے تھے ـــــ تاریخی واقعات کے مطالعہ سے ان سلاطین کا مزاج، دین و شریعت کے معاملات میں ان کی سہل انگاری و راحت طلبی کا مذاق اور حیل و تدابیر کے ذریعہ مسائل میں آسان طلبی کی خواہش کا اندازہ ہوتا ہے۔

حافظ سیوطیؒ (   ) نے تاریخ الخلفاء میں ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ:۔

"ہارون رشید نے قاضی ابو یوسفؒ سے کہا کہ میں نے ایک باندی خریدی ہے، اور میں چاہتا ہوں کہ بغیر استبراء رحم کے اس وقت اس سے صحبت کروں، اس کے حلال ہونے کی کوئی صورت تمہارے پاس ہے؟ قاضی نے کہا، ہاں! آپ وہ باندی اپنے کسی لڑکے کو ہبہ کر دیجئے، اس کے بعد اس سے نکاح کر لیجئے۔ عن عبد اللہ بن یوسف قال: قال الرشید، انی اشتریت جاریۃ وارید أن أطأھا قبل الاستبراء فھل عندك حیلۃ، قال نعم تھبھا لبعض ولدك ثم تتزوجھا۔"[1]

امام صاحبؒ شریعت کے اسرار و رموز کو حدتِ نظر، دقیق نگاہ اور باریک بینی کے ساتھ ملاحظہ فرماتے اور ایسی صورت پیدا فرماتے کہ شریعت کا مقصود بھی پورا ہو جائے اور تقاضا، عقل کے مطابق بھی ہو، مثلاً امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ اللہ اکبر کے سوا اور الفاظ سے بھی ادا ہو سکتی ہے، جو اس کے ہم معنیٰ ہیں اور تعظیم پر دلالت کرتے ہیں (مثلاً اللہ اعظم، اللہ اجل وغیرہ) امام شافعیؒ کے نزدیک یہ صورت درست نہیں ـــــ اس طرح کی اور بہت سی مثالیں ہیں۔

حنفی فقہ کی عقلی و نقلی اصول سے موافقت کے ساتھ نصوصِ شرعی سے مطابقت، شریعت کی

روح اور مزاج و مذاق سے ہم آہنگی اور مسائل میں گنجائش کے مطابق یُسر و آسانی کا پہلو بھی ایک اہم خصوصیت ہے۔ علامہ شبلی کے قلم حقیقت رقم نے صحیح لکھا:

"حنفی فقہ بہ نسبت اور تمام فقہوں کے نہایت آسان اور یسیر التعمیل ہے، قرآن مجید میں متعدد جگہ آیا ہے کہ "خدا تم لوگوں کے ساتھ آسانی چاہتا ہے، سختی نہیں چاہتا"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قول ہے کہ: "میں نرم اور آسان شریعت لے کر آیا ہوں"۔ بے شبہ تمام مذہبوں کے مقابلے میں اسلام کو یہ فخر حاصل ہے کہ وہ رہبانیت سے بعید ہے، اس میں عباداتِ شاقہ نہیں، اس کے مسائل آسان اور یسیر التعمیل ہیں۔ حنفی فقہ کو بھی اور فقہوں پر یہی ترجیح حاصل ہے"[۲]۔

مثلاً امام صاحبؒ کا مذہب ہے کہ ایک تیمم سے کئی فرض ادا ہو سکتے ہیں۔ امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ ہر فرض کے لئے تجدیدِ تیمم ضروری ہے، امام صاحبؒ کا استدلال ہے کہ جو حیثیت حکمِ وضو کی ہے، وہی تیمم کی ہے اور جب ہر نماز کے لئے وضو کی ضرورت نہیں، تو تیمم میں بھی نہیں، لیکن دیگر ائمہ نے ان دونوں میں تفریق کی ہے ——— ان کے علاوہ اور بے شمار مثالیں و تفصیلات کتب فقہ میں موجود ہیں، جن سے دیگر مذاہب فقہ اور حنفی فقہ کے درمیان تفاوت اور واضح فرق کا اندازہ ہوتا ہے۔ یہ چند خصوصیات خود حنفی فقہ کی تھیں، جو اپنے مخصوص طرزِ فکر، عصری و تمدنی مناسبت اور بے مثال امتیازات کے باعث قبولِ عام حاصل کی۔

لیکن اس عام قبولیت کے پسِ منظر میں کچھ اور تہذیبی و سیاسی عوامل و اثرات بھی کارفرما تھے، جنہیں اس باب میں کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ——— امام صاحب کے باکمال اور صاحبِ فکر و نظر تلامذہ میں ایک امام ابو یوسفؒ (۱۱۳ - ۱۸۲ھ) بھی ہیں، جنہیں خلیفہ ہارون الرشید نے قاضی القضاۃ کے عہدہ کی اہم ذمہ داری سونپ دی تھی، جسے آپ نے قبول کیا اور ایک عرصہ تک نہایت ذہانت و ذکاوت اور خوش اسلوبی سے یہ خدمت انجام دی، چونکہ آپ خود فقہ حنفی کے پیرو اور صاحبِ فقہ کے ممتاز شاگرد تھے، اسلئے آپ بھی اسی کے مطابق فتاوٰی دیتے اور مقدمات فیصل کرتے، نیز حدودِ سلطنت میں آپ ہی کے حکم سے حنفی قاضی مقرر ہوتے تھے، اسلئے حنفی مذہب کے شیوع و رواج کا مرکزی اور بنیادی سبب یہی تھا ——— مشہور مؤرخ و عرب مصنف شیخ ابو زہرہ تحریر فرماتے ہیں:

وقد إبتدأ مذهب ابي حنيفة ينال المنزلة الرسمية التي سمحت له بالإنتشار، والا تساع من وقت ان ولى الصاحب الاول لابي حنيفة وهو ابو يوسف منصب القضاء للرشيد، ثم صار له السلطان الاكبر على القضاء في كل نواحي الدولة بعد سنة سبعين ومائة اذ اصبح قاضي القضاة، لا يولى قاض من غير امره، فلم يكن يولى قاض في البلاد الاسلامية من اقصى المشرق الى شمال افريقية الا من يشير به ويرتضيه[۳]

جب امام کے اولین شاگرد امام ابو یوسف ہارون رشید کے عہدِ خلافت میں منصب قضاء پر فائز ہوئے تو حنفی مذہب نے سرکاری حیثیت حاصل کر لی جس سے اس کی نشر و اشاعت میں بڑی ترقی ہوئی، ۱۷۰ھ کے بعد جب ابو یوسف قاضی القضاۃ بنائے گئے تو سب قاضی آپ کے حکم سے تعینات کئے جاتے تھے۔ اور اقصائے مشرق سے لے کر شمالی افریقہ تک تمام بلاد اسلامیہ میں جو قاضی مقرر کئے جاتے وہ آپ ہی کے انتخاب کردہ ہوتے تھے۔

... ...

اور ظاہر ہے کہ آپ ان ہی لوگوں کو قاضی بنانا پسند کرتے جو طریقِ اجتہاد و فتویٰ میں ان کے ہم نوا ہوتے اور جو امام ابو حنیفہ کے طریق استنباط کے موافق ہوتے، نتیجہ یہ ہوا کہ تمام عراق اور ماوراء بلاد اسلامیہ کے عوام میں حنفی فقہاء پھیل گئے۔

اربابِ ظاہر کے مشہور امام ابن حزم فرماتے ہیں:۔

مذهبان انتشرا في بدء امرهما بالرياسة، الحنفي بالمشرق والمالكي بالأندلس[۴]

دو مذہب حکومت کے زیر سایہ پروان چڑھے، حنفی مذہب مشرق میں اور مالکی اندلس میں۔

... ...

لیکن علامہ شبلی نے اس رائے سے اختلاف ظاہر کیا ہے، ابن حزم کے مندرجہ بالا قول درج کرنے کے بعد فرماتے ہیں:۔

"بعضوں کا خیال ہے کہ حنفی مذہب کو جو قبولِ عام حاصل ہوا وہ حکومت کے صدقے سے ہوا.... لیکن یہ ابن حزم کی ظاہر بینی ہے، امام ابو حنیفہؒ ۱۲۰ھ میں مسندِ اجتہاد پر بیٹھے۔ قاضی ابو یوسفؒ نے ۱۷۰ھ کے بعد قاضی القضاۃ کا منصب حاصل کیا، کیونکہ ان کے تقرر اور عروج کا زمانہ ہارون رشید کے عہد سے شروع ہوتا ہے، جو ۱۷۰ھ میں تختِ نشین ہوا تھا، قاضی ابو یوسفؒ کے فروغ سے

پہلے پچاس برس کا زمانہ گذر چکا تھا جس میں امام صاحبؒ کے مذہب نے قبولِ عام حاصل کر لیا تھا، اور ان کے سیکڑوں شاگرد قضاء کے عہدوں پر مامور ہو چکے تھے، اس کامیابی کو کس کی طرف منسوب کیا جائے؟"(۵)

علامہ شبلی کے مذکورہ انداز تحریر سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فقہ حنفی کی توسیع و اشاعت میں قاضی ابو یوسف کا کوئی حصہ نہیں، لیکن یہ مسلم حقیقت ہے کہ اس فقہ کو امام ابو یوسفؒ کی قضاء سے وابستگی نے مزید پروان چڑھایا۔ ہمیں اس کا بھی انکار نہیں کہ خود امام صاحبؒ کی فقہ اپنی بے نظیر مثالی وامتیازی تشخص کی بناء پر آسمانِ عروج پر تھی ——— ممکن ہے امام صاحبؒ کی سوانح تحریر کرتے ہوئے عقیدت و محبت کے جذبات کے باعث تحریر میں ایک گونہ مبالغہ کی آمیزش ہوگئی ہو، اسلئے کہ پر جوش جذباتیت مولانا موصوف کے مزاج کا غالب عنصر تھا، اور اس کے اثرات بھی نمایاں ہوتے رہتے تھے، جیساکہ آپ کی تصنیفات و مضامین میں بعض جگہ جوشِ محبت، یا جوشِ انکار میں توازن کا فقدان معلوم ہوتا ہے اور بعض مقامات پر انتہا پسندانہ تعین یا عدم تعین ہے، یا ان کی بعض رائیں مبالغہ کی دھوپ میں سونلائی ہوئی معلوم ہوتی ہیں ——— شاید یہ تحریر بھی اسی صنف سے تعلق رکھتی ہو۔

تاہم آگے خود تحریر فرماتے ہیں کہ:

"یہ ضرور ہے کہ قاضی ابو یوسف کی وجہ سے امام صاحبؒ کے مسائل کو اور زیادہ عروج ہوا، لیکن مذہب حنفی کا اصلی عروج قاضی صاحب کی کوششوں کا محتاج نہ تھا، امام رازیؒ نے باوجود مخالفت کے تسلیم کیا ہے کہ: ثم انہ لما قوی مذہب اصحاب الرائی واشتہر وعظم وقعتہ فی القلوب ثم اتفق اتصال ابی یوسف ومحمد بخدمۃ ھارون الرشید تلك القوۃ جدا لان العلم والسلطنۃ حصلا معًا ——— یعنی اصحاب الرائے کا مذہب قوی ہوگیا اور شہرت پکڑ گیا اور اس کی وقعت دلوں میں بہت ہوگئی، پھر اس کے بعد ابو یوسفؒ و محمدؒ کو ہارون رشید کے دربار میں رسائی ہوئی تو یہ قوت بہت زیادہ بڑھ گئی، کیوں کہ علم اور حکومت مجتمع ہوگئے"(۶)

بہر حال مولانا کی متذکرہ بالا رائے سے انکار کی گنجائش نہیں، اسلئے کہ امام صاحبؒ کا عالمگیر تفقہ، معلومات کی وسعت، اجتہادات میں تعمق اور آپ کے مجموعۂ فقہ کو اپنی خوبیوں کے

لحاظ سے بجائے خود سند قبولیت حاصل تھی، لیکن مشرق ومغرب میں حنفی فقہ کے تعارف اور عہدۂ قضاء سے اس فقہ کی تشہیر وتنفیذ میں امام ابو یوسفؒ کی سعی وکوشش کا انکار تقاضائے عدل وانصاف کے خلاف ہے، اسلئے کہ کسی چیز کا عمدہ اور خوبیوں سے بھرپور ہونا اور پھر بازار میں اس کی شہرت اور قدر وقیمت ہونا، یہ دو جدا جدا حقیقت ہیں۔

علامہ ابن خلکان امام ابو یوسفؒ کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

امام ابو یوسف کے عروج کا سبب اور ہارون رشید کے یہاں ان کی رسائی کا ذریعہ یہ ہوا کہ ہارون نے اپنے گھر میں کسی کو زنا کرتے خود دیکھا اور سخت کوفت میں ہوا کر کیا کریں، خادم سے کہا کسی فقیہ کو بلا لاؤ، چنانچہ خادم امام ابو یوسفؒ کو لے گیا، ہارون نے ان سے پوچھا کہ اگر امام وقت خود کسی کو زنا کرتے دیکھے تو کیا کرے؟ اس وقت ہارون کے چہرہ پر کوفت ورنج کے آثار نمایاں تھے۔ ابو یوسفؒ سمجھ گئے کہ یہ ہارون رشید کے گھر کا واقعہ ہے، انہوں نے فتویٰ دیا کہ اس صورت میں حد نہیں ہے ہارون بہت خوش ہوا اور ابو یوسف کو انعام سے نوازا[ع] ——— امام ابو یوسفؒ کو ہارون کے دربار میں رسوخ کی ابتداء یہیں سے ہوئی .... اور انہیں سے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی ترویج اور شہرت ہوئی۔ ماکان فی اصحاب ابی حنیفة مثل ابی یوسف، لولا ابو یوسف ما ذکر ابو حنیفة۔[۲]

محدث جلیل حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ فرماتے ہیں:

وکان اشهر اصحابه ذکرًا ابو یوسف — امام ابو حنیفہؒ کے قابلِ ذکر تلامذہ میں ایک ابو یوسفؒ ہیں۔

ع اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا یہ فیصلہ فرماں روائے وقت کے منشاء کی تکمیل کے لئے تھا، بلکہ اس اصل پر مبنی تھا کہ حدود و تعزیرات جیسے مقدمات میں محض قاضی اور امیر کا علم ثبوتِ جرم کے لئے کافی نہیں، جب تک کہ اس پر شریعت میں مطلوب شواہد وثبوت فراہم نہ ہوں ——— اس پر تمام ہی مکاتب فقہ کا اتفاق ہے۔ "رحمانی"

فولی قضاء القضاۃ ایام ھارون الرشید	ہارون رشید کے زمانہ میں قاضی القضاۃ کے عہدہ پر
فکان سببا لظھور مذھبه والقضاء به	فائز ہوئے۔ چنانچہ عراق، خراسان اور ماوراء النہر
فی اقطار العراق وخراسان	بلادِ اسلامیہ میں حنفی مذہب کے شیوع و رواج کا سبب
وماوراء النھر[۸]	یہی تھا۔

علاوہ ازیں اگر گہرائی کے ساتھ جائزہ لیں تو حنفی مذہب کی ہر دلعزیزی اور اثر و نفوذ میں فقہ حنفی کی خصوصیات اور حنفی قاضیوں کے تقرر کے علاوہ کچھ اثرات و اسباب اور بھی نظر آتے ہیں، مثلاً عوام کی اس فقہ سے مناسبت و انسیت، یا علماء احناف کی وہ مساعی جمیلہ جو انہوں نے اس مذہب کو قبولِ عام بنانے میں سرانجام دیں، یا وہ مناظرات و مباحثے جو احناف اور دیگر علمائے مذاہب کے درمیان وقوع پذیر ہوئے۔ چنانچہ جب سیاسی اثر و قوت کمزور پڑ گیا تو مختلف بااثر علماء کی کوششیں ہی ہیں جو مختلف ممالک میں اس مذہب کے زندہ و تابندہ رہنے کا سبب بنیں ____ اسی طرح حنفی مذہب میں مجتہدین اور تخریج مسائل کرنے والے فقہاء کا دائرہ بھی نہایت وسیع ہے، اسلئے کہ اس میں تخریجِ مسائل کی سہولت بھی میسر ہے، اس لحاظ سے ایک بڑی تعداد اہلِ تخریج فقہاء کی بھی ہے، جن میں بعض خود امام صاحبؒ کے شاگرد تھے۔ جدید پیش آمدہ مسائل میں متقدمین کے اصول و قواعد کی روشنی میں استنباط کیا کرتے اور ضرورت و حاجت، یا عرف و عادات کے تغیر کی بناء پر متقدمین کی رائے سے اختلاف بھی کرتے اور ان کے خلاف فتویٰ دیتے، لیکن ان کے تمام استنباطی احکام ان ہی قواعد پر مبنی تھے جن کا استخراج انہوں نے حضرت امام صاحبؒ سے نقل کردہ فروعات سے کیا تھا اور ظاہر ہے کہ اہلِ تخریج اپنی تخریجات و قیاسات میں اسی طرح مختلف ہوتے ہیں جس طرح ائمۂ مذاہب اکثر مسائل میں مختلف الخیال تھے۔ اس وجہ سے بھی فقہ حنفی میں بڑی ترقی ہوئی اور اس کا دامن وسیع ہو گیا۔

نیز امام صاحب اور آپ کے اصحاب سے منقول اقوال کی کثرت بھی ایک اہم اور بنیادی سبب ہے، بسا اوقات کسی ایک مسئلہ میں خود امام صاحب کی کئی رائیں سامنے آتی ہیں، اسلئے کہ آپ شدتِ احتیاط و تقویٰ کی بناء پر مسئلہ کی مختلف صورتیں وضع فرماتے اور جو صورت قابلِ ترجیح ہو اسے اختیار کرتے اور کبھی سابق رائے سے رجوع بھی فرماتے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ آپ کے اصحاب کی رائیں ایک دوسرے سے مختلف ہوتیں، لیکن چونکہ سب کا تعلق حنفی مکتب سے تھا اور ایک ہی مدرسۂ فکر سے وابستہ تھے، اسلئے

سب کے اقوال حنفی فقہ کا جز شمار کئے جاتے ـــــــ امام ابو یوسفؒ کا مشہور قول ہے: "میں نے کبھی امام صاحب کی مخالفت نہیں کی، میرا قول آپ ہی کا ایک قول ہوتا ہے"۔ امام زفر نے فرمایا: "میں نے کبھی امام کی مخالفت نہیں کی، بلکہ وہی کہا جو آپ فرما چکے تھے"۔

امام صاحب اور تلامذہ کے کثرت اقوال کا نتیجہ یہ ہوا کہ حنفی مذہب لچکدار، ہمہ گیر اور وسیع الاطراف قرار پایا اور اس کا دامن فقہ اس قدر وسیع ہوا کہ اس میں زمانہ کے لوازمات اور عام حالات کا ساتھ دینے کی صلاحیت پیدا ہوئی۔

توسیع واشاعت کے جغرافیائی حدود

یوں تو حنفی مذہب کی جائے پیدائش اور اس کا مرکز کوفہ ہے، لیکن امام صاحب کی وفات کے بعد آپ کے تلامذہ و اصحاب نے بغداد، مصر، شام، روم و عراق اور ماوراء النہر وغیرہ تک اسے پھیلا دیا چنانچہ اکثر ممالک میں اسے خاص مقبولیت حاصل ہوئی اور کئی مقامات پر اسے سرکاری حیثیت بھی حاصل ہوئی، پھر بلاد عربیہ سے نکل کر ہند و چین تک پہونچ گیا اور ان ممالک میں کوئی مذہب بھی اس کا مزاحم و فریق نہ بن سکا ـــــــ اہل بغداد کا طبعی میلان بھی فقہ حنفی ہی کی جانب تھا، بلکہ وہ اس کے عشاق تھے۔ چنانچہ جب شافعی مذہب کی اشاعت بعض گوشوں میں ہونے لگی تو اہل بغداد نے ہنگامہ برپا کر دیا، نتیجتاً وہ مغلوب رہے اور فقہ حنفی ہی غالب رہی۔ حافظ سیوطی نے تاریخ الخلفاء میں ایک واقعہ نقل کیا ہے، جس سے اہل بغداد کی اس مذہب سے محبت اور ان کے بے مثال عشق کا اندازہ ہوتا ہے۔

ایک مرتبہ خلیفہ قادر باللہ عباسی نے ابو حامد اسفرائنی کے مشورہ سے علامہ بازری شافعی کو قاضی بنا دیا تو سارا بغداد اٹھ کھڑا ہوا، اہلیان بغداد دو گروہوں میں بٹ گئے اور ان میں فتنہ و فساد کا بازار گرم ہوا، کافی عرصہ تک یہ فتنہ فرو نہ ہوا، خلیفہ نے مجبوراً ارکان سلطنت کو جمع کیا اور یہ خط پڑھ کر سنایا:

اسفرائنی نے خلیفہ کو اپنی امانت و شفقت کا یقین دلا کر خاصا مقام حاصل کر لیا تھا، حالانکہ یہ خیانت اور فریب کاری پر مبنی تھا، خلیفہ کو جب اس کے خبث باطن اور شر انگیزی کا علم ہوا اور پتہ چلا کہ یہ شخص خلیفہ کو حمایت احناف اور ان کو مناصب جلیلہ تفویض کرنے کے قدیم طریقہ سے ہٹانا

چاہتا ہے، حالانکہ خلیفہ کے آباء و اجداد حنفیہ کے بڑے مؤید تھے۔ تو اس نے البارزی کو اس منصب سے الگ کر دیا اور پھر اپنے طریقہ کے مطابق احناف کو لطف و عنایت آزادی اور اعزاز و اکرام کی نگاہ سے دیکھنے لگے۔ (۹)

مصر میں حنفی مذہب کا فروغ زیادہ تر عباسی خلافت کے اثر و رسوخ کا مرہونِ منت تھا کہ جب تک عباسی خلفاء مصر پر قابض رہے فقہ حنفی وہاں غالب رہی، لیکن ان کے اثر و رسوخ میں کمزوری آئی تو فقہ حنفی بھی ماند پڑ گئی اور مصر میں اس مذہب کو اتنا زیادہ قبول عام حاصل نہ ہو سکا، جو مشرقی ممالک میں تھا، کیونکہ امام شافعی ایک عرصہ تک مصر میں مقیم رہے۔ اور امام مالک کے کئی شاگرد اپنے مذہب کی توسیع و اشاعت میں مصروف تھے۔ اس کے باوجود کچھ حنفی قاضی عہدۂ قضاء پر برقرار رہے۔ اور جب وہاں ایوبی سلطنت قائم ہوئی تو سلاطین نے شافعی و مالکی مذہب کو فروغ دینے میں ساری قوت صرف کر دی۔

شام میں حنفی مذہب اپنا مقام بنا چکا تھا اور عوام میں مقبول بھی، چنانچہ یہ مذہب وہاں غالب رہا ـــــ بلاد مشرق، عراق، خراسان و ماوراء النہر میں بھی احناف کی بڑی کثرت تھی، اور قبولِ عام بھی حاصل تھا۔

آرمینیہ، آذربیجان، تبریز وغیرہ کے رہنے والوں میں بھی اس مذہب کو تفوق حاصل رہا ـــــ ادھر ہندوستان و پاکستان میں بھی حنفی مذہب کا سکہ جاری ہے، اور مذہب شافعی دوسرے درجہ پر ہے۔ شیخ ابو زہرہ کی تحقیق کے مطابق شوافع کی تعداد ہندوستان میں ایک ملین کے قریب ہے، اور باقی سب کے سب احناف ہیں۔ اور چین کی اکثر آبادی اسی مذہب کی پیرو ہے۔

امام صاحب کی فقہ کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ جن ممالک میں آپ کا مذہب فروغ پایا، وہاں کسی اور مذہب کو ترقی کا موقع حاصل نہ ہو سکا اور مذہبِ حنفی کے سوا ان مقامات پر کوئی اور مذہب نہیں پایا جاتا ہے۔ مثلاً: ہند، سندھ، چین، روم و خراسان و ماوراء النہر وغیرہ۔ (۱۰)

اسی طرح خیال ہے کہ عالم اسلام میں اس مذہب کو جو فوقیت و مرکزیت حاصل ہوئی ہے وہ کسی اور مذہب کے حصہ میں نہیں ہے۔

مولانا حبیب الرحمٰن خاں شیروانی لکھتے ہیں:

تابعین و تبع تابعین کے دور میں ہزاروں نہیں تو سیکڑوں صاحبِ مذہب امام و مجتہد تھے، جن کے مذاہب پھیلے اور مضمحل ہو گئے، بالآخر متبوع چار ہی رہے ـــــ ان میں بھی جو شیوع و غلبہ مذہبِ حنفی کو رہا ظاہر ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ اسلام میں غلبہ وظہور کی جو قوتِ برق، حق وہدیٰ کی مدد سے تھی، اس کا وافر حصہ مذہبِ حنفی میں ودیعت تھا، اور یہی وہ خفی سر الٰہی ہے، جس کو الشیخ طاہر پٹنی مذہبِ حنفی کی کامیابی وغلبہ کا سبب بتاتے ہیں۔ العلم المنتشر فی الآفاق وعلم طبق الارض۔[11]

بلاشبہ یہ خصوصیت امام صاحبؒ جیسے بلند پایہ فقیہ، زبردست صاحبِ علم اور عدیم النظیر مناظر و خطیب ہی کو حاصل ہو سکتی ہے ——— امام شافعیؒ جیسے فقیہ کا یہ قول کس قدر حقیقت پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ من اراد ان یتبحر فی الفقہ فھو عیال علی ابی حنیفۃ۔[12]

حوالہ جات

(۱) تاریخ الخلفاء ص: ۱۹۸۔ مطبوعہ دہلی۔

(۲) سیرۃ النعمان ص: ۱۲۷۔ مطبوعہ دہلی

(۳) ابوحنیفہ، حیاتہ وعصرہ ص: ۴۶۴

(۴) وفیات الاعیان ج ۲ ص: ۲۱۶

(۵) سیرۃ النعمان ص: ۱۱۱

(۶) حوالۂ سابق

(۷) ابن خلکان ج ۲، ص: ۴۶۳

(۸) حجۃ اللہ البالغہ ج ۱، ص: ۱۴۶

(۹) تاریخ الخلفاء، ص: ۲۹۰

(۱۰) مناقب ابی حنیفہ ص: ۲۵

(۱۱) امام ابوحنیفہ اور ان کے ناقدین، ص: ۱۷، مطبوعہ کراچی

(۱۲) ابن خلکان، ص: ۲۹۵

ایس محمد شرافت علی
سنٹرل یونیورسٹی، حیدر آباد۔

ادبی تحقیق و تاریخ تذکرے کے ذرائع

تذکروں میں تحقیقی مواد کے سلسلے میں ایسے اشارے اور نقوش ملتے ہیں، جن کی رہنمائی میں حقیقت تک پہونچنا مشکل سہی، ناممکن نہیں ہے، ادبی تاریخ کی تفصیل و وضاحت کے علاوہ اردو میں سوانح نگاری کے ابتدائی نقوش بھی انہیں تذکروں میں ملتے ہیں، تذکرہ نگار جن سے واقف ہوتے تھے۔

تذکروں کے مطالعہ سے کسی اہم شعر یا نظم کی تحقیق کا پس منظر بھی بہ آسانی معلوم ہوجاتا ہے، یہ حسنِ اتفاق بھی قابلِ ذکر ہے کہ اردو کے بعض مشہور اشعار کا ایک مصرعہ ایک شاعر کا اور دوسرا کسی اور کا بھی رہا ہے۔ مثلاً : ؎

لائی حیات آئے، قضا لے چلی چلے
اپنی خوشی سے آئے نہ اپنی خوشی چلے

؎

اس زلف میں پھبتی شبِ دیجور کی سوجھی
اندھے کو اندھیرے میں بڑی دور کی سوجھی

اس کا علم بھی ہمیں تذکروں ہی سے ہوا

یہ تلخ حقیقت ہے کہ ماضی میں علمی و ادبی مسائل کی معرکہ آرائیوں نے سوقیانہ پن اختیار کرلیا تھا، انیس و دبیر، انشاء، مصحفی، میر و سودا کی معرکہ آرائیوں کی تفصیل تذکروں میں محفوظ

ہوگئی، قاضی کے یہ نامبارک ادبی تنازعے مستقبل کے لئے تازیانے بن گئے، قدیم شعراء کے غیر مطبوعہ کلام کا بڑا حصہ نمونوں کی شکل میں تذکروں میں شامل ہونے کی وجہ سے ضائع ہونے سے بچ گیا، ان میں موجودہ تفصیلات کی مدد سے کسی شاعر کے کلام کی تاریخی ترتیب بھی ممکن ہو سکی۔ ڈاکٹر خورشید الاسلام نے غالب کے کلام کو اسی تاریخ وار ترتیب سے مدون کر کے اس عہد کے حالات اور غالب کے کلام کو سمجھنے میں بڑی آسانیاں فراہم کر دیں، اسی سے ادب کے طلباء کو سیاسی و اقتصادی عوامل اور تہذیب و معاشرت کی تفہیم میں نئی راہیں پیدا ہو گئیں۔ اس سے اندازہ ہوگا کہ تذکرے، تاریخ ادب کا ناگزیر جزو ہوتے ہوئے تحقیق کے لئے بھی بنیادی ماخذ کا درجہ رکھتے ہیں، جو ناقدین تذکروں کے متعلق منفی آراء کا اظہار کرتے ہیں وہ گہری فکر یا کسی خاص تجزیے اور بسیط مطالعے پر مبنی نہیں ہوتے، بلکہ سطحی معلومات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

تذکروں کے مطالعے سے بعض مسائل کی ارتقائی منزلیں بھی سامنے آتی ہیں، جیسے اردو ہی سے متعلق ہندی، ہندوی زبان، زبان دہلوی، ریختہ اردوئے معلیٰ اور اردو، اسی طرح بعض ادبی تحریکوں، لسانی رجحانوں کی ارتقائی صورتیں بھی معلوم کی جا سکتی ہیں، یہ تذکرے ”ہند المانی“ تہذیب کے نمونہ بھی ہیں اور آئینہ بھی۔

ان کی اہمیت ادبی بھی ہے اور تاریخی بھی، تنقیدی بھی ہے، استنادی بھی ہے اور ثقافتی بھی، اس لئے یہ تذکرے ہمارے لئے ایک بے بہا قیمتی سرمایہ ہیں۔

یا اپنے کسی رفیق کی معرفت سے جانتے تھے ان کی تفصیل درج کر دی ہے، جن سے واقف نہیں تھے ان کے متعلق لاعلمی کا اظہار کر دیا، خاص کر معاصرین کی زندگی کے بارے میں ان کی رائیں بڑی وقیع ہوتی ہیں، اردو تحقیق میں بے شمار گتھیاں انہیں تذکروں نے سلجھائی ہیں مولوی عبدالحق نے ”ذکر میر“ اور ”نکات الشعراء“ کے بارے میں اس طرح کی مفید معلومات کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھا ہے:

”.... ان کی بدولت ایسی معلومات تک دسترس ہوتی ہے، جو کہیں اور نہیں ملتیں، اور بعض ایسی غلط فہمیوں کا ازالہ ہوتا ہے، جو ایک مدت سے چلی آ رہی تھیں....“ میر: نکات الشعراء، مقدمہ از عبدالحق، ص (ز)

قدیم شعراء کی زندگی، شخصیت اور فن کے متعلق جو بے شمار کتابیں اور تحقیقی مقالے منظرِ عام پر آسکے ہیں ان سب کا سرچشمہ بھی یہی تذکرے ہیں، ممتاز شعراء، میر، سودا، انیس و دبیر مومن، غالب، انشاء و مصحفی وغیرہ کے متعلق تحقیقی کارنامے انہیں کے مرہونِ منت ہیں، کئی اہم شعراء کے متعلق بکھری معلومات سے سوانحی خاکے بھی انہیں کی مدد سے مرتب کئے گئے ہیں۔ مثلاً ظل عباس عباسی نے اپنے مرتبہ "کلیاتِ میر" میں ۱۸ تذکروں کی مدد سے "میر کا ذکر تذکروں میں" کے عنوان سے کیا ہے۔ اور جو بیش قیمت معلومات یکجا کی ہیں اس سے اس عظیم شاعر کی زندگی، سیرت و شخصیت کے کئی پہلوؤں کو سمجھا جا سکا ہے، تذکروں کی مدد سے ایسے بے شمار شاعروں کو گوشۂ گمنامی سے نکالنے میں مدد ملی ہے، جن کے کارنامے ماضی کے دھندلکوں میں روپوش ہو گئے تھے، ان میں موجود، دیگر تذکروں اور کتابوں کے اقتباسات سے اصل مواد تک رسائی ممکن ہو سکی، بعض اشاروں سے تحقیق میں قیاس آرائیوں کو حقیقت کا درجہ ملا۔ مثلاً میر کی اس عبارت سے :۔ "احوالِ امیر مذکور، در تذکرہا مسطور" جہاں اس بات کو تقویت پہونچتی ہے کہ "نکات الشعراء" سے پہلے بھی اردو میں تذکروں کا وجود تھا، وہیں امیر خسرو کی عام شہرت کا اندازہ ہو سکتا ہے، یہ اشارے اہلِ نظر کے لئے خضرِ راہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ بڑے شاعروں کے پہلو بہ پہلو ایسے کم رتبہ اساتذہ کے حالات و فن پر بھی روشنی پڑتی ہے، جن کی ادبی قیادت سے ایک نیا عہد وجود میں آیا، ماضی کی مختلف ادبی تحریکوں اور رجحانوں کا ذکر بھی تذکروں ہی کی بدولت محفوظ ہو سکا ہے۔

ایس محمد شرافت علی
سنٹرل یونیورسٹی حیدر آباد

قدیم عربی شاعری کے اصناف و موضوعات

عرب فطرتاً موزوں طبع ہوتے تھے، انہیں شاعری کا ملکہ قدرت کی طرف سے بڑی فیاضی کے ساتھ عطا ہوا تھا، موزوں طبعی، شاعرانہ تخیل اور معنی آفرینی کو جلا دینے کے لئے بہت سازگار اور کارآمد ہوتی ہے، نیز عربی زبان کی ساخت، وسعت اور گہرائی کے اعتبار سے بھی شاعرانہ اظہار خیال کے لئے بڑی ممد و معاون ثابت ہوئی ہے۔ عرب کا محل وقوع اور جاہلی طرزِ حیات بھی عربی معاشرہ میں شاعرانہ نکتہ سنجیوں کے لئے اپنی پوری رعنائیوں کے ساتھ استقبال کے لئے موجود تھا۔

عہد جاہلیت میں عربوں کی شاعرانہ مزاجی اور شعر گوئی کے عام رجحان اور اس کے موضوعات وغیرہ کا ذکر ایک دوسرے مصنف موسیو سیدیو نے ان الفاظ میں کیا ہے کہ:

"عرب[1]، شعر کے دلدادہ تھے، انہوں نے شاعری کو اپنا سب کچھ بنا رکھا تھا، ان کی تاریخ، ان کا کارنامۂ فخر و نازش، مضمون آفرینی اور حسنِ اسلوب بیان میں ان کی ذہانت و طباعی کا..... جو کچھ تھا یہی شعر و شاعری تھی....."

عربی زندگی، فطرت سے قریب اور ہم آہنگ تھی۔ عرب فطری ماحول میں پلتے اور جوان ہوتے تھے، اس لئے فطرت کی عکاسی ان کی شاعری میں پورے آب و تاب کے ساتھ جلوہ گر ہے، عربی میں مناظر قدرت کی عکاسی، سراپا نگاری اور انسانی و حیوانی وغیرہ کی اوصاف و خصائل کی تصویر کشی کو "وصف" کہا جاتا ہے، اس کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے دیکھیں تو یہ بات بالکل واضح ترین

---

(۱) موسیو سیدیو Histoire Dos Arabs اردو ترجمہ، ص ۴۴۔

صورت میں سامنے آتی ہے کہ عربی شعراء نے ان تمام اشیاء، نیز مشاہدات و موجودات کی منظر کشی میں کمالِ فن کا مظاہرہ کیا ہے، جو ان کے ماحول سے مطابقت رکھتے ہیں، اس میں انہوں نے بڑی باریکیاں اور نازک خیالیاں بھی پیدا کی ہیں۔

علامہ شبلی نے عربوں کی مناظر کشی میں کامل مہارت کا ذکر کرتے ہوئے قدرے مبالغہ کے ساتھ لکھا ہے کہ:

"جس (۱) سادگی اور اصلیت کے ساتھ وہ واقعات اور جذبات کی تصویر کھینچ سکتے تھے، دنیا میں کسی قوم کو یہ بات کبھی نصیب نہیں ہوئی"۔

اہل عرب عموماً برجستہ اور فی البدیہہ شعر کہتے تھے، دور جاہلیت کی شاعری تکلف و تصنع اور مبالغہ آرائی سے پاک ہے، تاہم قافیہ کا اہتمام بہر حال ضروری سمجھا جاتا تھا، بعض شعراء قافیہ کی درستگی اور نوک و پلک کے سنوارنے میں دیدہ ریزی سے بھی کام لیتے تھے۔ انہیں "غلامانِ شعر" کہا جاتا ہے، اکثر شعراء اپنی یادداشت اور خیالات کے تال میل سے بدیہاً شعر کہتے تھے۔ احمد حسن زیات اس خصوصیت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ان کی (۲) شاعری کا بیشتر حصہ برجستہ اور آمد ہے، چنانچہ ان کی شاعری میں وجدانی یا قلبی احساسات کی ترجمانی کرنے والا حصہ اس قدر وافر ہے کہ اس کی مثال دنیا کی کسی دوسری قوم کی شاعری میں نہیں ملتی"۔

جہاں تک اصناف و موضوعات کا معاملہ ہے، عہد جاہلیت، طلوعِ اسلام اور اموی دور کے اختتام تک بھی عرب میں بعض اصنافِ سخن بالکل ناپید تھے، اس کے بنیادی اسباب میں کچھ تو عرب کے محلِ وقوع اور کچھ عربوں کی افتادِ طبع اور ذہنی روش بھی شامل ہے۔ قبل اسلام تک عربی زندگی کا شیرازہ ہمیشہ بکھرا رہا، تاریخ کے آئینہ میں اکثر قبائل باہم دست و گریباں نظر آتے ہیں، ان میں اتحاد و مرکزیت کا تصور ناپید و ناممکن نہ سہی، لیکن ناقابلِ عمل ضرور تھا، عرب کے بیشتر علاقوں میں اجتماعی

---

(۱) شبلی نعمانی، الفاروق (حصہ اوّل) ص ۲۔

(۲) احمد حسن زیات، تاریخ الادب العربی، اردو ترجمہ، ص ۲۶۔

اور تمدنی زندگی کا تصور عنقا تھا، مختلف قبائل کے یک جا جمع ہونے اور تہذیبی لین دین اور افکار و خیالات کے تبادلوں کے مواقع بہت کم میسر تھے۔ تاہم عکاظ اور ذوالمجاز وغیرہ کی شعری محفلیں بکھرے، منتشر قبائل کو چند دنوں کے لئے ایک دوسرے کو قریب لانے کا سبب ضرور تھے، اس سے لسانی وحدت کو تقویت پہونچتی تھی، زیارتِ کعبہ کے ایام میں بھی آپسی میل ملاپ کے مواقع حاصل ہو جاتے تھے۔ لیکن یہ غیر مستقل مواقع ان قبائل کو مضبوط رشتۂ اتحاد میں منسلک نہ کر سکے۔

عربی شاعری جو مفسرِ حیات بھی ہے اور ذہنی و فکری سرمایہ کی آئینہ دار بھی، انکی بکھری ہوئی قبائلانہ زندگی کی طرح منطقی ترتیب و تسلسل سے عاری اور بے نیاز ہے، معانی و مضامین کا باہمی ربط بہت کمزور، شعروں کی ترتیب بے جوڑ اور غیر مربوط ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ بقول احمد حسن زیات اگر شعروں کی ترتیب میں تاخر و تقدم کر دیا جائے، یا بعض شعروں کو بالکل حذف بھی کر دیا جائے، تب بھی کوئی کمی یا خامی محسوس نہیں ہوتی، بسا اوقات الفاظ بھی غریب و نامانوس ہوتے ہیں، جو ان کے طبعی نظامِ حیات کی درشتگی کی غمازی کرتے ہیں۔ ان اثرات سے پوری شاعری متاثر ہوئی ہے۔

دیہی زندگی بسر کرنے والے قبائل میں لوازمات آسائشِ حیات بالکل مفقود تھے، زندگی کا محور چند مخصوص سرگرمیوں، یکساں طرزِ زندگی اور حصولِ معاش کے گنے چنے وسائل کے ارد گرد گھومتا تھا، اس طرزِ حیات نے تنگ نظری اور تعصب کو عربی قبائل میں جزوِ زندگی بنا دیا، جو عموماً جنگ کی صورتوں میں نمودار ہوتا تھا۔ شاعری کے مقاصد میں ایک اہم مقصد یہ بھی تھا کہ اس کے ذریعہ تعصب کو برقرار رکھا جائے اور اس کے لئے جتن بھی کیا جاتا تھا، اس پہلو پر ڈاکٹر عبدالحلیم ندوی نے حسبِ ذیل الفاظ میں روشنی ڈالی ہے:۔

> "عربوں[1] نے اپنی نسلوں کی بقا اور قومی تعصب کو زندہ رکھنے کے لئے علم نسب، اپنے قابلِ فخر کارناموں اور واقعات کو بیان کرنے اور انہیں اس طرح محفوظ رکھنے کے لئے قصہ گوئی اور کارناموں کو دوام بخشنے کے لئے شاعری میں اچھا خاصا درک پیدا کر لیا تھا۔"

---

(۱) ڈاکٹر عبدالحلیم ندوی، عربی ادب کی تاریخ، ج ۱، ص ۶۵۔

اہلِ عرب میں کچھ خاص باتیں پائی جاتی تھیں، ان میں سے ایک حسب ونسب کی یادداشت بھی ہے، جسے "علم الانساب" کہا جاتا ہے۔ یہ عربوں کا خاص فن ہے، اس میں اپنے آبا، واجداد کا نام ونسب ترتیب کے ساتھ یاد رکھا جاتا تھا۔ آگے چل کر اس علم نے ایک مستقل فن کی حیثیت حاصل کرلی۔

عہد جاہلی کی شاعری میں عربی زندگی کے تمام آثار ونقوش کی من وعن تصویر مل جاتی ہے، اسی لئے اس بارے میں یہ قول مشہور ہے کہ "الشعر دیوان العرب" یعنی شاعری عربی زندگی کا رجسٹر ہے۔ اس کے باوجود عربی شاعری کے اصناف وموضوعات اور معانی ومطالب کے لحاظ سے یہ بات قطعی طور پر پایۂ اعتبار کو پہونچتی ہے کہ موضوعات وسیع ہوتے ہوئے بھی محدود ہیں عرب قبائل کی خانہ بدوش اور بدوی طرز زندگی نے بعض افراد کی زندگی پر بڑے منفی اثرات مرتب کردئے تھے، جس کی وجہ سے ایک ایسے سرفروشانہ گروہ کی تخلیق ہوئی جو عربی زبان ہی سے مختص ہے، اس کی نظیر شاید دنیا کی کسی دوسری زبان میں نہ ہو، یہ گروہ شاعرانہ صلاحیتوں کا بھی حامل ہوتا تھا، جو عربی میں "صعالیک الشعراء" یعنی خانماں برباد شعراء کا طبقہ کے نام سے موسوم ہے۔ یہ طبقہ لوٹ مار کے ذریعہ اپنے معاشی وسائل حاصل کرتا تھا اور یہ قول ڈاکٹر عبدالحلیم ندوی "تن بہ تقدیر وجان بہ تدبیر" کے مصداق زندگی بسر کرتا تھا، یہ طبقہ ایسے منچلے، سخت جان وسخت کوش اور ہر قیود وبند سے آزاد نوجوانوں پر مشتمل ہوتا تھا جو کسی نہ کسی وجہ سے اپنے والدین اور عزیز واقارب سے قطع تعلق کرکے صحرانوردی اور قتل وغارت گری کو اپنا پیشہ بنا رکھا تھا۔ ان میں بڑے مشہور اور قابل ذکر شعراء بھی پیدا ہوئے، جنھوں نے اپنی مخصوص طرز زندگی سے حاصل شدہ تجربات ونتائج کو اپنے اشعار میں ایسے رقت انگیز پیرایۂ بیان میں ظاہر کیا کہ اپنی سلاست وروانی اور فصاحت وبلاغت میں اعلیٰ نمونہ کا درجہ رکھتے ہیں، دور جاہلیت میں شعر وشاعری کا اس قدر چرچا تھا کہ یہ صعلوک نوجوان بھی اس وصفِ خاص سے سرفراز ہے۔

ان نوجوانوں نے اپنے شعری ملکہ کا بہت خوب مظاہرہ کیا ہے، ان کے موضوعات عام شعراء کی بہ نسبت الگ اور منفرد، تصورات وخیالات سے معمور ہیں، ان کا کلام دوسرے شعراء کی طرح حکیمانہ اقوال اور ضرب الامثال سے لبریز ہیں۔

دورِ جاہلیت کی بہت سی ضربُ الامثلیں، اپنے مزاج، ماحول اور اپنے عہد کی معاشرتی زندگی کی کامیاب تصویریں پیش کرتی ہیں، اسی قبیل کی اس ضربُ المثل : "من لم یکن ذئبا اکلتہ الذئاب" (یعنی جو بھیڑیا نہ بنے گا اسے بھیڑئے کھا جائیں گے) میں بھی قدیم معاشرہ کی روح سمٹ کر آگئی ہے، اور مفہوم کے اعتبار سے "صعالیک الشعراء" پر بھی پوری طرح صادق آتی ہے۔ اس گروہِ شعراء میں، الشنفری، تابطِ شرا، سلیک بن السلکہ، عمرو بن برّاق اور اسید بن جابر، بہ حیثیت شاعر بھی بلند مقام رکھتے ہیں۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عربوں میں زمانۂ قدیم ہی سے شعر و شاعری کا عام چرچا تھا۔

عرب میں شعر و ادب کی کثرت کی وجہ سے بعض مؤرخین اس کی وجہ تسمیہ، زبان آوری بھی قرار دیتے ہیں، جب کہ دیگر مورخین کا خیال ہے کہ "عرب" کے معنیٰ "دشت و صحرا" کے ہیں۔ شاہ معین الدین احمد ندوی نے ان دونوں بیانات کو قابلِ اعتنا تصور کرتے ہوئے، عرب کی وجہ تسمیہ کے بارے میں لکھا ہے :

> عرب[1] کی وجہ تسمیہ کے بارے میں دو بیانات ہیں، ایک یہ کہ عرب کے لفظی معنیٰ فصیح اللسان اور زبان آور کے ہیں، چونکہ عرب اپنی فصاحت اور زبان آوری کے مقابلے میں ساری دنیا کو ہیچ سمجھتے تھے، اسلئے اپنا نام عرب، یعنی فصیح اللسان اور دوسری قوموں کا عجم، یعنی ژولیدہ بیان رکھا ہے۔ دوسرا یہ کہ عرب مشتق ہے "عربہ" سے جس کے معنیٰ دشت و صحرا کے ہیں، چوں کہ عرب کا بڑا حصہ دشت و صحرا پر مشتمل ہے، اس لئے سارے ملک کو عرب کہنے لگے۔"

اس سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ ان دونوں میں قطعیت کس کو حاصل ہے، اگر حقیقت کے اعتبار سے دیکھیں تو اہلِ عرب پر دونوں ہی لحاظ سے اس کا اطلاق ہو سکتا ہے۔

عربی معاشرہ میں بعض اصناف کے پھلنے پھولنے کے اسباب بکثرت موجود تھے، عہدِ جاہلیت میں بات بات پر جنگ چھڑ جاتی تھی، اس کا سلسلہ بہت طویل بھی ہوتا تھا، اس میں طرفین کے بہت سے اولوالعزم نوجوان اور افرادِ خاندان قتل ہو جاتے تھے، اپنے عزیز کی موت پر

---

(۱) شاہ معین الدین احمد ندوی۔ تاریخ اسلام (حصہ اوّل) ص ۱

"
غم کا اظہار، انسان کا فطری جوہر ہے۔ اس طرح کے رنج و غم کا ذکر، عربی شاعری میں اکثر ملتا ہے، عموماً عرب میں صنف رثا، کا وجود اور خصوصاً دورِ جاہلیت کی شاعری میں مرثیہ گوئی کے ایک مکمل دبستان کی شکل اختیار کرنے میں، اس پہلو کا خاص دخل ہے کہ اکثر افرادِ قبیلہ جو جوان اور لحیم و شحیم ہوتے تھے اور قبیلہ کی آنکھ کا تارا سمجھے جاتے تھے، زیادہ تر ان کی اموات طبعی نہیں ہوتی تھی، بلکہ آئے دن کی برپا ہونے والی جنگوں میں حملہ آور یا مدافعت کرتے ہوئے بے دردی کے ساتھ قتل ہو جاتے تھے۔ عالمِ شباب کی ارمان بھری زندگی کا اس طرح حسرتناک انجام ہوتا تھا جس سے دلوں پر غم کے پہاڑ ٹوٹ پڑتے تھے، اس غم کا اظہار پورے جذبات و تاثرات کی شدت کے ساتھ مرثیہ میں ہوتا تھا، چنانچہ موسیو سید یو نے لکھا ہے کہ: "عربوں کا مرثیہ[1] بہت مؤثر اور رقت انگیز ہوتا تھا"

عربوں کی یہ خانہ جنگیاں "ایّام العرب" کے نام سے ان کی تاریخ اور شعر و ادب کا ایک مستقل باب ہیں، عربوں کی اس جنگ جویانہ طبیعت کا اثر زبان پر پڑے بغیر نہ رہ سکا، عربی شاعری کا بڑا حصہ حالاتِ جنگ کی تصویر بھی پیش کرتا ہے، ان جنگوں کے نتیجہ میں ہتھیاروں اور آلاتِ جنگ کے سینکڑوں نام، عربی زبان میں جگہ پانے لگے۔

آپسی مخاصمت اور جنگ و جدال نے جہاں ان کی زندگی پر منفی اثرات مرتب کئے، وہیں شعر و ادب کو بھی متاثر کیا، اس کا روشن پہلو یہ بھی ہے کہ اس کے نتیجہ میں کچھ شعری اصناف کو بھی تشکیل پانے کا موقع ملا۔

سواری کے جانوروں میں اونٹ اور گھوڑے کو بڑی اہمیت حاصل تھی، خصوصاً اونٹ بدوی زندگی کے لئے ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا تھا، نقل و حمل کے علاوہ اس کا دودھ، گوشت اور کھال بھی انسانی زندگی کے لئے کارآمد تھی، صحرائی زندگی میں اونٹ کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے بھی ہوتا ہے کہ اس کو "سفینۃ الصحرا" کے نام سے پکارا جاتا تھا، عبدالحلیم کا خیال ہے، کہ

---

(۱) موسیو سید یو Histoire Arabs - اردو ترجمہ ۴۵۰

اس کے ہر عضو کے لئے مناسب نام وضع کئے گئے اور اسی مناسبت سے کئی تشبیہ و استعارے وجود میں آئے، اونٹوں کو تیز چلانے کے لئے گانے کی ایک اچھوتی قسم "حدی" ایجاد کی، اسے بڑی لے سے گایا جاتا تھا، اسے سن کر اونٹ مست و بے خود ہو جاتا اور تیز قدم بھی چلنے لگتا۔

گھوڑوں کی پرورش کا بھی خاص خیال رکھا جاتا تھا، انسانوں کی طرح گھوڑوں کے شجرۂ نسب بھی یاد رکھے جاتے تھے، یہ فن سپہ گری اور گھوڑ دوڑ کے مقابلوں میں کام میں لائے جاتے تھے، اس وجہ سے ان کی نگہداشت، خاص طور سے کی جاتی تھی، اسی دیکھ بھال کا نتیجہ ہے کہ عصر حاضر میں بھی "عربی النسل" گھوڑوں کا وجود باقی ہے۔

عہدِ جاہلی میں صنف نازک کی اہمیت مسلم تھی، جس طرح عام زندگی اسی محور کے ارد گرد گھومتی تھی، اسی طرح صنف غزل یا نسیب یا تشبیب پر بھی پوری طرح چھائی ہوئی تھی۔ ڈاکٹر عبد الحلیم ندوی نے اس کا ذکر شاعرانہ انداز میں کرتے ہوئے لکھا ہے:

"...... عربی ادب[1] میں جانِ غزل، شانِ غزل اور مرکزِ غزل ہمیشہ سے ہی عورت رہی ہے۔ ......"

ایک دوسری جگہ لکھا ہے:

"...... جاہلی شاعری میں غزل کا موضوع عورت بن گئی، جو اموی دور کے آخر تک حسن و عشق کے تختِ زریں پر ملکۂ غزل و تشبیب بنی رہی ......"

یہ بھی ایک واضح حقیقت ہے کہ سرزمین عرب میں بعض اصناف کے پھلنے پھولنے کے مواقع میسر نہ تھے، اس کے اسباب بالکل واضح ہیں، ایک تو یہ کہ بہ حیثیتِ مجموعی عربوں کو باہر کی دنیا سے بہت کم واسطہ تھا اور دوسرے تاریخی اور جغرافیائی اعتبار سے اہلِ عرب اپنا مخصوص طرزِ فکر رکھتے تھے، لہٰذا انہیں حالات سے مناسبت رکھنے والے اصناف و موضوعات وجود میں آئے اور دوسرے اصناف کو موقع نہ مل سکا، احمد حسن زیات نے اس اہم پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

---

(۱) ڈاکٹر عبد الحلیم ندوی۔ عربی ادب کی تاریخ۔ ص ۱۳۹۔

(۲) " " " " " ص ۱۴۰۔ ۱۴۴

"قصص[1] اور ڈرامائی شاعری کا عنصر عربی شاعری میں ناپید ہے، اسلئے کہ شاعری کی، ان اصناف میں طبع آزمائی کے لئے غور وفکر درکار ہے اور عرب برجستگی، روا روی، اور بدیہہ گوئی کے عادی ہیں ....."

اس کے بعد انہوں نے لکھا ہے کہ:

"لہٰذا[2] عربی شاعری کا سمندر فخر وحماسہ، مدح وہجو، مرثیہ وعتاب، تغزل و تشبیب، وصف واعتذار اور دیگر حکیمانہ افکار سے ٹھاٹھیں مارنے لگا...."

رہا طربیہ یا غنائیہ شاعری کا مسئلہ تو یہ اکثر اعتبارات سے عربی شاعری کا غالب عنصر ہے، اور اس کی آبیاری کے لئے سرزمین عرب کا ماحول پوری طرح سازگار رہا ہے، غنائیہ شاعری میں محض شادمانی ومسرت، قصۂ حسن وعشق اور حکایت دیدہ ودل کے دلفریب نغمے ہی شامل نہیں ہیں، بلکہ اس میں مدح، ہجو، حماسہ، فخر اور مرثیہ بھی شامل ہوجاتے ہیں، طربیہ میں حیاتِ انسانی اور اس کے تجربات کی پوری تصویر کشی ممکن ہے، اس وجہ سے غنائیہ شاعری عربوں کی زندگی سے پوری طرح مطابقت رکھتی ہے۔

اسلام کی آمد اور نزولِ قرآن کی تکمیل کے بعد جہاں عربی زندگی، خوشگوار استعجاب سے دوچار ہوئی، وہیں نظم ونثر میں بھی حیات افروز تبدیلیاں رونما ہونے لگیں، قرآنِ حکیم کے زیر اثر شعراء وخطباء کے کلام میں بھی لفظ ومعنی کی ہم آہنگی اور توازن واعتدال بھی آنے لگا، بعض اصناف ناپسندیدہ سمجھے جانے لگے، جیسے ہجو، اور نسوانی سراپا کشی وغیرہ۔ اس عہد میں تکلف وتصنع بھی رونما نہیں ہوا۔

اسلام کے عرب سے نکل کر دور دراز مقامات تک پہونچ جانے اور نئی تہذیبوں اور اجنبی زبانوں سے متعارف ومتصادم ہونے کی وجہ سے عربی شاعری کے اصناف وموضوعات میں کسی قدر وسعت اور اضافہ ہونے لگا، نئے تشبیہات واستعارات بھی داخل ہونے لگے۔ ابن المعتز نے بڑی نرم و

---

(۱) ڈاکٹر عبد الحلیم ندوی، عربی ادب کی تاریخ، ص ۱۳۱ - ۱۳۰۔

(۲) " " " " ۱۷۵، ص ۱۳۲

نازک تشبیہات کا اضافہ کیا۔

عصر اموی میں عربی قوم بدوی زندگی سے نکل کر شہری اور متمدن زندگی میں داخل ہونے لگی، طرزِ حیات کی تبدیلی سے تصورات و تفکرات میں بھی گہرائی اور پختگی پیدا ہونے لگی، شاعری نسبتاً نئے معانی اور جدید علم و عرفان سے بھی روشناس ہوئی۔ طلوعِ اسلام کے بعد نثر نگاری کو پروان چڑھنے کا موقعہ ملا اور خطبات نگاری بہ حیثیت فن ترقی کرنے لگی، عہدِ اموی میں بھی خطبات نگاری مسلسل ترقی کرتی رہی اس کی ایک عام مثال حجاج بن یوسف ثقفی کے عربی خطبات ہیں، جن میں زبان و بیان کی عمدگی کے کامیاب نمونے پائے جاتے ہیں۔

عہد اموی کی خصوصیات میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس دور میں قبائلی تعصب اور خاندانی مناقشے پھر سے سر اٹھانے لگے اور اصناف و موضوعاتِ شاعری میں کچھ نئے معانی کے اضافہ کے سوا کوئی قابلِ ذکر تبدیلی نہیں ہوئی، اسلوب میں وہی جاہلی انداز چھایا رہا۔

عہد عباسی میں عربی شاعری اور ادب دونوں پر تمدن و سیاست کا اثر بڑی تیزی کے ساتھ چھانے لگا، دورِ جاہلیت میں عموماً قصیدوں کی ابتدا کھنڈرات کے ذکر سے ہوتی تھی، جس کا آغاز مشہور جاہلی شاعر امراؤ القیس نے کیا تھا، اس کا مشہور مصرعہ:

ع- قفانبك من ذكرى حبيب و منزل

عہد عباسی میں اس کے بجائے محلات اور شراب کے وصف سے ہونے لگا، نیز غزل و مدح، ہجو میں مبالغہ آمیزی کے علاوہ نرم و نازک تشبیہ و استعاروں کی کثرت ہونے لگی، قصیدہ کے مختلف اجزا میں باہمی ربط و توازن کا لحاظ بھی رکھا جانے لگا، دوسری زبانوں کی مختلف علوم و فنون کی کتابیں عربی میں ترجمہ کے ذریعہ داخل ہونے لگیں، اس سے دوسرے علوم و فنون اور نت نئے افکار و خیالات سے بھی اہل عرب متعارف ہونے لگے۔

عربی میں عہد عباسی، تمدن اور سنہرا دور کہلاتا ہے، اس دور میں نظم و نثر دونوں میں بڑی اہم تبدیلیاں واقع ہوئیں، تکلف و تصنع اس دور کا مابہ الامتیاز وصف ہے، موضوعاتِ شاعری میں وسعت پیدا ہوئی، خمریات اور وصف نگاری نے بڑی ترقی کی، عہد جاہلیت میں بعض اجزاء نظم کے محض جزوی حیثیت رکھتے تھے، مثلاً نسیب، وصف وغیرہ اس عہد میں مستقل اور کامل صورتیں اختیار کرلیں۔

ابوتمام نے وصف کو ایک فن کی صورت دینے کے علاوہ "غزل مذکر" کا بھی اضافہ کیا جو اس سے قبل اس موضوع سے اہلِ عرب نا آشنا تھے، بشار نے عربی شاعری میں ایسے جدید معانی کا اضافہ کیا جن کا وجود نہ عہد جاہلیت میں تھا اور نہ عہد اسلامی میں۔ ابن الرومی ہمیشہ جدید معانی کا متلاشی رہتا تھا طرماح اور ابونواس کے علاوہ دوسرے شعراء نے جانوروں اور پرندوں کی تصویر کشی میں اپنی مہارت دکھلائی۔

عربی شاعری کی یہ حقیقت بالکل واضح ہے کہ شاعر اپنے مشہودات ومحسوسات وحسن وعشق کی داستان ہو بہو کر دیتا ہے، عموماً ان کے جذبات واحساسات اور ماحول کی عکاسی میں بڑی یکسانیت ہوتی ہے، ان کی ترجمانی کے لئے شاعر نئے نئے اسلوب اپناتا ہے، اس وجہ سے عربی شاعری میں تکرارِ موضوعات کی بڑی کثرت ہے۔

موضوعات کے سلسلہ میں اظہار خیال سے پہلے مناسب ہوگا کہ اس پہلو پر بھی غور کریں کہ عرب شعراء عموماً کس طرح کے مضامین باندھا کرتے تھے۔ یہ خیال عام ہے کہ جاہلی شعراء کے یہاں عموماً یا یکسر بلند تفکرات نہیں ہوتے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ کلام عرب میں ہمہ قسم کے مضامین موجود ہیں اس کا بڑا حصہ اخبار واحوال پر مشتمل ہے اور ہجویہ کلام کی بھی بڑی کثرت ہے، اس کے علاوہ ابتذال و عریانیت سے بھی خالی نہیں ہے۔

جاہلیت کے ممتاز شعراء کے کلام کا غالب عنصر اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو یونس بن حبیب نحوی سے شاعر اعظم کے بارے میں پوچھے جانے پر اس نے جواباً کہا تھا کہ:

اشعر الشعراء اربعۃ: إمرؤ القیس اذا رکب

والنابغۃ إذا رھب، وزھیر إذا رغب، والاعشیٰ اذا طرب

اس کا ترجمہ ڈاکٹر عبدالحلیم ندوی نے سیاق وسباق کو ملحوظ رکھتے ہوئے حسب ذیل کیا ہے:[1]

"تمام جاہلی شعراء میں حسب ذیل شعراء امتیازی شان رکھتے ہیں، زہیر جب اسے کچھ ملنے کی امید ہو، یعنی مدح اور حکمت وفلسفہ میں، نابغہ ذبیانی، جب ڈرا ہوا ہو،

---

(۱) ڈاکٹر عبدالحلیم ندوی، عربی ادب کی تاریخ، ص ۱۶۹۔ ۱۷۷

یعنی معذرت خواہی میں؛ اعشیٰ جب مست ہو، یعنی مدح میں یا ہجو میں اور امراؤ القیس جب سواری پر ہو، یعنی گھوڑے اور اونٹنی کی تعریف میں۔"

ان عظیم شعراء میں نابغہ کی یہ بھی خصوصیت ہے کہ اس نے "اعتذار" کو ایک فن کی حیثیت دیدی جب کہ زہیر نے اپنے فلسفیانہ افکار اور دور اندیشی کے ذریعہ جنگ کی تباہ کاریوں اور ہولناکیوں کی دردناک منظر کشی اور صلح و آشتی کے فیوض و برکات کی ترغیب میں عفو و درگذر جیسے حیات افروز اور روح پرور موضوعات کو شامل کرتے ہوئے اپنے قصائد کے مضامین میں تنوع پیدا کیا۔

اسی طرح جاہلی خطبات میں بھی دیگر مضامین کے علاوہ جنگ کی آگ بجھانے، عہد و پیماں کو نبھانے اور دوسرے انسانی زندگی کے لئے مثبت و مفید موضوعات شامل ہوتے تھے۔

موضوعات کے سلسلہ میں مرتبین" ادبیات اللغۃ العربیۃ" نے مجموعی اعتبار سے اس انداز سے مختصراً ذکر کیا ہے کہ کوئی چیز نظر انداز نہ ہو سکے، ان کا کہنا ہے کہ:

"دورِ جاہلی میں شعراء نے شاعری کے اصناف کے بہت سے دروازے کھول دئے ہیں، وصف، مدح، ہجو اور فخر میں انہوں نے شعر کہے، اخبار اور ضرب الامثال کو مدون کیا (یعنی کلام میں استعمال کیا) ترغیب دلائی اور ڈرایا اور انہوں نے کوئی ایسی چیز نہیں چھوڑی، جو ان کے محسوسات میں آئی ہو اور ان پر خامہ فرسائی کی ہو اور عمدہ کلام نہ پیش کیا ہو۔ الفاظ میں سہولت کے ساتھ بدائع استعمال کئے اور ترکیب میں متانت کو برتا اور حقیقت کی ترجمانی کی اور غلو و مبالغہ سے دور رہے"

عصرِ حاضر میں بیسیوں اصناف عربی شاعری میں رائج ہیں، لیکن عہد جاہلی کے بارے میں مذکورہ بالا اقتباسات میں موضوعات کے علاوہ اصناف پر بھی مدھم روشنی پڑ جاتی ہے اور اس بنیادی نکتہ کو اکثر مؤرخین، ناقدین اور محققین ادب نے مختلف انداز اور مختلف زاویۂ نظر سے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔

چوتھی صدی ہجری کے ممتاز عالم ادب ابن رشیق نے علمائے ادب کی جو اجتماعی رائے پیش کی ہے، وہ یہ ہے کہ:

ترجمہ: "بعض علمائے ادب کی رائے ہے کہ شاعری کے اہم اصناف چار ہیں اور وہ

مدح، ہجو، نسیب اور مرثیہ ہیں۔"

حاصل کلام یہ ہے کہ کلامِ عرب دیگر اصناف وموضوعات سے لبریز ہونے کے علاوہ خصوصاً عہد جاہلی کے عام مشہور اور مکمل اصناف یہی چار پانچ ہیں، جن کا ذکر کیا گیا

جاہلی معاشرہ میں شاعر اپنے قبیلہ کا ترجمان اور اس کے اخبار و روایات کا محافظ ہوتا تھا، خطیب کی اہمیت بھی کچھ کم نہیں تھی، دونوں کے مرتبہ ومقام کے بارے میں مرتبین "ادبیات اللغۃ العربیۃ" نے جاحظ کی کتاب "البیان والتبیین" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ:

ترجمہ: "ہر قبیلہ میں ایک خطیب ضرور ہوا کرتا تھا جس طرح ہر قبیلہ میں شاعر ہوا کرتا تھا، دونوں کے فرائض منصبی ایک معنوں میں جداگانہ نوعیت رکھتے تھے، زبان و بیان اور مفہوم ومعانی کے اعتبار سے بھی دونوں میں ایک قدر لاینفک موجود تھا۔"

"فکانوا[1] یتخیرون لہا أجزل المعانی وینتخبون لہا احسن الالفاظ۔"

یعنی خطبات میں عمدہ ترین معانی اور حسین ترین الفاظ برتے جاتے تھے، ان میں حسب حال تلمیحات اور ضرب الامثال بھی نہایت خوبی کے ساتھ زیر استعمال آجاتے تھے، ان کو شعراء بھی اپنے اشعار میں باندھتے، جس کی وجہ سے یہ حکیمانہ اقوال بہت جلد مقبولِ عام ہوجاتے تھے۔

دورِ جاہلیت کی شاعری میں عمیق فلسفیانہ افکار، پند واخلاق اور بلند تصورات وتفکرات کی موجودگی کو عموماً تسلیم نہیں کیا جاتا ہے، اس کی تردید میں ڈاکٹر عبد الحلیم ندوی نے لکھا ہے کہ بعض شعراء کے کلام میں عمدہ معانی بھی پائے جاتے ہیں اور جرجی زیدان نے دورِ جاہلی کے شعراء کو مختلف خانوں میں تقسیم کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"اور[2] ان میں حکماء، اہل تعقل اور علم وحکمت سے آراستہ ایک طبقہ تھا۔"

اور حسب ذیل شعراء، امیۃ بن ابی الصلت، ورقہ بن نوفل، زید بن عمرو اور قیس بن ساعدہ کو "الشعراء الحکماء" میں شمار کیا ہے۔[3]

یہ حقیقت بالکل واضح ہے کہ اکثر شعراء کے کلام میں بلند پروازی تو مل جاتی ہے، لیکن عمیق خیالات

---

(۱) ادبیات اللغۃ العربیہ مرتبین محمد عاطف بک وغیرہم، ص ۱۱ - (۲) جرجی زیدان، تاریخ آداب اللغۃ العربیہ ج ۱، ص ۸۸۔
(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے مذکورہ کتاب، ص ۱۳۲ تا ۱۳۵۔

اور لطیف احساسات اور اعلیٰ افکار و خیالات نسبتاً بہت کم ہیں۔

بعض شعراء کے کلام میں کہیں کہیں اس پایہ کے اشعار نظر آجاتے ہیں کہ طبیعت انسانی بہ قول اقبال یہ کہنے پر مجبور ہو جاتی ہے کہ: "ایسی چنگاری بھی یارب اپنی خاکستر میں ہے" اور اسی طرح بسا اوقات خوشگوار حیرت و استعجاب میں پڑ جاتی ہے، چنانچہ ابن عبدربہ نے طرفہ کے اس شعر کے بارے میں: ؎

ستبدی لك الأيام ما كنت جاهلا[1]

ويأتيك بالاخبار من لم تزوّد

"زمانہ تجھ پر وہ چیز ظاہر کر دے گا جس سے تو بے خبر ہے اور تیرے پاس وہ شخص خبر لے آئیگا، جسے تو نے مقرر نہیں کیا۔"

يقال[2] إن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع هذا البيت فقال ان معناه من كلام النبوة

یعنی کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شعر کو سنا تو فرمایا کہ بیشک اس کے معنیٰ "کلامِ نبوت" کے مشابہ ہیں۔

اس کا ثانی مصرعہ آج کل بھی ضرب المثل کے طور پر مروج ہے۔

اور پست خیالات اور افکار و معانی کے لحاظ سے، حطیئہ اور امراؤ القیس وغیرہ کے کلام میں اور ان کے بعض اقوال اور اشعار میں اس قدر پستی اور غیر شائستگی ہے کہ انہیں نمونتاً پیش کرتے ہوئے بھی جبینِ انسانی عرق آلود ہو جائے۔

اس اعتبار سے کلامِ عرب کے بارے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ "بلندش بہ غایت بسیار و پستش بہ غایت پست" اور مجموعی اعتبار سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس میں نیرنگی کم اور مشابہت زیادہ پائی جاتی ہے۔ •••

---

(۱) ابن عبدربہ، العقد الفرید، ج ۳، ص ۱۳۷

(۲) " " " " " " " "

سوال و جواب

بالمشافہ تحریری طلاق

مکرمنا المحترم ! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ،

خدا کرے مزاج گرامی بعافیت ہو۔

ایک پڑھا لکھا شخص جو بولنے پر بھی قدرت رکھتا ہے، وہ ایک موقع سے اپنی بیوی کی موجودگی میں لکھتا ہے کہ "میں نے تجھے طلاق دیا" اور پھر زبان سے کچھ کہے بغیر خاموشی کے ساتھ وہ تحریر اپنی بیوی کے ہاتھ میں تھما دیتا ہے"۔

اس سلسلے میں حکم شرعی دریافت کرنے کے لئے ملک کے ایک مشہور و قدیم دارالافتاء سے رجوع کیا گیا، تو جواب یہ آیا کہ قوتِ گویائی کے رہتے ہوئے مجلس میں حاضرہ بیوی کو بالمشافہ محض تحریری طلاق دینا بے اثر اور عبث فعل ہے، طلاق واقع نہیں ہوئی"۔

مگر ایک مقامی عالم صاحب اس فتوی کی تغلیط کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے، بلکہ بالمشافہ تحریری طلاق بھی مؤثر ہوتی ہے اور صورتِ مذکورہ میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

دلیل کے طور پر یہ فرماتے ہیں کہ سابق مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند حضرت مولانا عزیزالرحمٰن صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر اکابر دیوبند کا یہی فتویٰ اور ایسا ہی خیال ہے، جو "بیاض اشرفی" میں موجود ہے، اس سلسلے میں جناب والا کی جو رائے ہو اس سے مطلع فرمائیں اور کیا واقعتاً "بیاض اشرفی" نامی کسی کتاب میں ایسا فتویٰ درج ہے؟ اور عالم صاحب کا حوالہ صحیح ہے۔ بینوا و توجروا۔

محمد اکرم غفرلہٗ

الجواب: زوجہ کی موجودگی میں بالمشافہ محض کتابتِ طلاق سے طلاق واقع ہوگی یا نہیں، یہ ایسی بحث ہے جس کا فیصلہ ہمارے خیال میں درجِ ذیل تین امور کی تحقیق و تنقیح کے بعد کیا جاسکتا ہے۔

پہلی بات تو یہ کہ طلاق باصطلاحِ شریعت کسے کہتے ہیں، دوسری بات یہ کہ طلاق میں تلفظ و تکلم کو کیا حیثیت حاصل ہے، اور تیسری چیز یہ کہ فقہاء کا یہ قول الکتاب کالخطاب علی الاطلاق ہے یا بوقتِ ضرورت، یعنی کتابت جو نطق و خطاب کی طرح اثباتِ حکم میں مؤثر ہوتی ہے اور ثبوتِ حکم کے لئے حجتِ شرعیہ ہے، یہ حجتِ ضروریہ ہے یا حجتِ مطلقہ۔

جہاں تک امرِ اوّل کا تعلق ہے وہ واضح اور متفق علیہ ہے، ساری کتبِ فقہ میں طلاق کی شرعی تعریف اس طرح مصرح ہے: "الطلاق ھو رفع قید النکاح بلفظ مخصوص" اس طرح وقوعِ طلاق کے لئے لفظِ مخصوص کی حیثیت ایک رکن کی بن جاتی ہے، چنانچہ شامی ص۴۲۵ ج۲ میں تصریح ہے:

ورکنه لفظ مخصوص وھو ماجعل دلالة علی معنی الطلاق من صریح او کنایة ...... واراد اللفظ ولو حکما لیدخل الکتابة المستبینة واشارة الاخرس۔	طلاق کا رکن وہ لفظِ خاص ہے، جو طلاق کے معنی پر صراحتاً یا کنایتاً دلالت کرے، خواہ وہ لفظ حقیقتاً ہو یا حکماً، چنانچہ کتابتِ مستبینہ اور گونگے کا اشارہ حکماً لفظ ہے (اور اس سے طلاق واقع ہو جاتی ہے)

لیکن اگر صراحتاً یا کنایتاً، حقیقتاً یا حکماً کوئی لفظ مذکور نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے جھگڑے کے دوران اسے بہ نیتِ طلاق تین کنکریاں حوالے کردے تو اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی، علامہ شامی لکھتے ہیں:

ظھران من تشاجر مع زوجته فاعطاھا ثلاثة احجار ینوی الطلاق ولم یذکر لفظا لاصریحا ولاکنایتا لا یقع۔	اگر کسی شخص کا اپنی بیوی سے جھگڑا ہو جائے، اور وہ اس کو طلاق کی نیت سے تین پتھر دے اور صراحۃً یا کنایۃً طلاق کا کوئی لفظ ذکر نہ کرے تو اس طرح طلاق واقع نہ ہوگی۔

بلکہ الاشباہ والنظائر میں ایک جزئیہ لکھا ہے:۔

انه لوقال رجل لجماعة من کان منکم طلق امرته فلینکس رأسه فنکسوا رؤسھم لاتطلق امراة واحد منھم وھذا لان الاشارة لم	کسی شخص نے ایک جماعت سے مخاطب ہوکر کہا کہ تم میں سے جس نے اپنی بیوی کو طلاق دیدیا ہے وہ اپنا سر جھکالے، اور پوری جماعت نے اپنا سر جھکالیا تب بھی کسی کی بیوی مطلقہ

لم تعد حجة عندنا. — نہ ہوگی، کیونکہ بلاضرورت محض اشارہ ہمارے یہاں حجت نہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ طلاق کے وقوع میں اصل مؤثر لفظ ہے، محض بہ نیتِ طلاق بیوی کو کنکریاں دینا، یا سر جھکا کر اشارہ کرنا نہیں، ہاں بوقت ضرورت یہی اشارہ تلفظ کے حکم میں آجاتا ہے، جیسے کہ گونگے کے اشارہ کے متعلق اوپر وضاحت ہو چکی ہے۔

سطورِ بالا سے جہاں طلاق کی شرعی حقیقت معلوم ہوگئی، وہیں یہ بھی واضح ہو گیا کہ طلاق میں الفاظ و تکلم کو ایک رکن کی حیثیت حاصل ہے اور اصلاً طلاق افعالِ لسان کے قبیل سے ہے، کیونکہ تلفظ بلفظِ مخصوص بغیر زبان کے ممکن نہیں، قرآن نے کہا "طلقواھن" یعنی: "افعلو فعل التطلیق" جس کا مطلب یہی ہے کہ لفظ مخصوص کا تلفظ کرو۔

اسلئے یہ تو بہر حال طے شدہ مسئلہ ہے کہ وقوعِ طلاق محتاجِ تلفظ ہے، اب صرف تیسری بات تحقیق طلب رہ جاتی ہے کہ کتاب بمنزلۂ خطاب ہر حال میں ہوتا ہے اور ہر کسی کی تحریر حکماً لفظ بن کر مؤثر بن جاتی ہے، یا صرف بوقتِ ضرورت شخص غائب ہی کی تحریر حکم میں مؤثر ہو سکتی ہے، جیسے کہ اشارہ علی الاطلاق مؤثر نہیں ہوتا، بلکہ صرف بوقتِ ضرورت گونگے کے حق میں حکماً لفظ بن کر احکام پر اثر انداز ہوتا ہے۔ تو اس سلسلے میں عینی شرح ہدایہ ص ۶۵ ج ۲ میں مذکور ہے:

لان الکتاب جعلت مقام العبادة فی حق الغائب للعجز عن النطق باللسان. — کتاب کو الفاظ و عبارت کا درجہ صرف غائب کے حق میں دیا جاتا ہے، کیونکہ وہ نطق باللسان سے (دوری کے بنا پر) عاجز ہے۔

مشہور قاعدہ کلیہ ہے، جسے صاحب ہدایہ مسائل شتیٰ جلد رابع میں نقل کرتے ہیں:

اما الکتابة فلانها ممن نائی بمنزلة الخطاب ممن دنی. — غائب اور دور رہنے والے کی تحریر قریب و حاضر کے خطاب کے درجہ میں ہوا کرتی ہے۔

عینی اور صاحب ہدایہ کی ان دونوں عبارتوں میں "فی حق الغائب" اور "ممن نائی" کی قید سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ حاضر فی المجلس کی تحریر عبارت و الفاظ کے حکم میں نہیں ہوا کرتی، نصوص میں مفہوم مخالف گو معتبر نہ ہو، مگر کتب فتاویٰ کی عبارتوں کا مفہوم مخالف تو سب کے یہاں

قابلِ اعتبار ہے۔

شامی صفحہ ۵۷۶ ج ۲ میں لکھا ہے:۔

لان الکتابۃ اقیمت مقام العبارۃ باعتبار الحاجۃ۔

اور بحر الرائق صفحہ ۲۱۹ ج ۶ میں صراحت ہے۔ کل واحد منہما (اشارہ و کتابت)، حجۃ ضروریۃ جس کا حاصل یہی ہے کہ تحریر محض ضرورتاً الفاظ و عبارت کے درجہ میں ہوتی ہے اور تحریر اشارہ کی طرح ثبوتِ احکام میں حجتِ ضروریہ ہے، مطلقہ نہیں۔

کفایہ شرح ہدایہ میں صفحہ ۱۵۳ ج ۴ اور عنایہ علی فتح القدیر صفحہ ۵۱۱ ج ۸ دونوں میں یہ عبارت ملتی ہے:۔

ھو ای العجز فی حق الاخرس اظھر والزم وذالک لان الظاھر من حال الغائب انہ یحضر اما الاخرس فالظاھر من حالہ لا یزول خرسہ فلما قبل الکتاب من الغائب فی ثبوت الاحکام مع رجاء النطق بالحضور فلان یقبل فی حق الاخرس اولی۔

تلفظ و تکلم سے عاجز و قاصر ہونا گونگے کے حق میں زیادہ محقق و ظاہر ہے، کیونکہ غائب سے تو یہی متوقع ہے کہ وہ آجائے، لیکن گونگے سے اس گونگاپن کے زوال کی کوئی توقع نہیں، توجب غائب کی تحریر اس کی حاضری کے بعد نطق کی امید کے باوجود ثبوتِ احکام میں مقبول و مؤثر ہوجاتی ہے تو گونگے کے حق میں (اس کے اشارہ و کنایات) کو بدرجۂ اولیٰ مؤثر ہونا چاہیے۔

اس عبارت کے خط کشیدہ جملے خاص طور پر قابلِ غور ہیں، جس کا بین السطور واضح انداز سے اشارہ کر رہا ہے کہ احکام کے ثبوت میں کتابت و تحریر غائب کے حق میں بھی مؤثر نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ اس کی حاضری اور اس کا نطق دونوں متوقع و ممکن ہیں، پھر کیا ضرورت ہے کہ الفاظ و عبارت کے بغیر محض اس کی تحریر و کتابت پر احکام کو ثابت کیا جائے، لیکن چونکہ بسا اوقات صورتِ حال ایسی ہوجاتی ہے کہ اگر تحریر و کتاب کا قطعاً اعتبار نہ کیا جائے تو انسانوں کے لئے سخت مشکلات اور خسارہ و نقصان کا سبب ہوجاتا ہے، اسلئے شریعت نے دفع ضرر اور رفع حرج کے لئے ضرورتاً اس کا اعتبار کیا ہے، اور وہ صورت یہی ہے کہ صاحب کتاب و مکتوب الیہ متحد فی المجلس نہ ہوں۔

خلاصہ یہ کہ تحریر و کتاب صرف غائب ہی کے حق میں ضرورتاً تکلم و خطاب کے درجہ میں قرار دیا جاتا ہے اور یہ حجت مطلقہ نہیں، حجتِ ضروریہ ہے، اسلئے تکلم پر قادر کسی شخصِ حاضر کی تحریر ثبوتِ حکم

میں مؤثر نہیں ہونی چاہیے۔ چنانچہ علامہ شامی ج۵ ص۴۲۵ میں اولاً گونگے کے کتابت سے متعلق تفصیل پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

عن الاشباہ انہ فی حق الاخرس یشترط ان یکون معنونا وان لم یکن لغائب.	تو نگے کے حق میں کتاب کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ معنون ہو، اگرچہ وہ کاتب اخرس غائب نہیں حاضر ہی ہو۔

اور آگے اس عبارت میں موجود لفظ اخرس اور ان لم یکن لغائب کے مفہوم سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وظاہرہ ان المعنون من الناطق الحاضر غیر معتبر۔	یعنی معنون خط بھی گویائی کی قدرت والے حاضر و موجود شخص کی طرف سے غیر معتبر ہے۔

عرفاً بھی کتاب بمعنیٰ خط مستعمل ہے، جیسے ایک غائب دوسرے غائب کے پاس کسی ذریعہ سے بھیجا کرتا ہے، گویا عرف میں غائب ہی کی تحریر کو قدیماً وحدیثاً بلفظ کتاب تعبیر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ کتب فقہ میں طلاق بالکتابت کا مسئلہ بیان کرتے ہوئے "اذا وصل" اور "ارسل" وغیرہ جیسے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں، فقہاء کی اس تعبیر سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ صرف غائب ہی کی تحریر کو کتاب بمنزلۂ خطاب مؤثر کہا جا سکتا ہے۔

یہاں ایک شبہہ ہدایہ رابع مسائل شتیٰ کی اس عبارت سے ہو سکتا ہے، جسے صاحب ہدایہ مذکورہ بالا قاعدہ کلیہ نقل کرنے کے بعد کتابت کی تینوں قسموں کی تفصیل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اذا کانت مستبینہ مرسومہ فھو بمنزلۃ المنطق فی حق الغائب والحاضر علی ما قالو.	جب کتابت واضحہ و مرسومہ ہو تو وہ تکلم کے درجہ میں ہوگی، غائب کے حق میں اور حاضر کے حق میں، علی قول المشائخ۔

جب کہ اسی جگہ ایک سطر پہلے فی حق الغائب کی تخصیص کے ساتھ لکھ چکے ہیں:۔

والمجوز فی حق الغائب العجز وھو فی حق الاخرس اظھر والزم۔	غائب کے حق میں کتابت کے اعتبار و جواز کی بنیاد اس کا نطق و تکلم سے عاجز ہونا ہے، جو اخرس کے حق میں کچھ بڑھ کر ہی متحقق ہے۔

ہمارا خیال ہے کہ صاحبِ ہدایہ کا ذاتی رجحان اور مشائخ کا تحقیقی مسلک تو یہی ہے کہ صرف غائب ہی کی تحریر خطاب و تکلم کے درجہ میں ہوتی ہے، لیکن صاحبِ ہدایہ "فھو بمنزلۃ النطق فی حق الغائب والحاضر علی ما قالوا" سے اس مسئلہ کتابت میں مشائخ کے اختلاف روایت کو بیان کررہے ہیں اور وہ بھی اس انداز سے کہ ادنیٰ تامل کے بعد "فی حق الغائب اور" فی حق الحاضر" میں درجہ کا فرق بھی واضح ہو جائے، یعنی ہر غور کرنے والا سمجھ جائے کہ غائب کی کتابت کا نطق و تکلم کے درجہ میں ہونا تو متفق علیہ ہے، مگر حاضر و ناطق کی کتابت کا بمنزلۂ نطق ہونا یہ کچھ مشائخ کے قول پر ہے۔

اگر اس فرق مرتبہ کی طرف اشارہ کرنا اور مشائخ سے اختلافِ روایت کا بیان مقصود نہ ہوتا تو "فی کلیھما" وغیرہ کے اضافہ کے ساتھ مسئلہ کی بہترین تعبیر یوں ہوتی: "فھو بمنزلۃ النطق فی حق الغائب والحاضر کلیھما علی ما قالوا"۔ غائب و حاضر دونوں کی کتابت اگر متساوی درجہ میں بمنزلۂ نطق قرار پاجائے تو مختلف اشکال واقع ہوسکتے ہیں۔

چنانچہ صاحبِ تکملہ فتح القدیر خاص انداز سے اس مسئلہ پر تعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"یدل علی کونہا حجۃ فی الحدود ایضا اذا کانت مستبینۃ مرسومۃ باقتضاء قولہ وھو بمنزلۃ النطق فی الغائب والحاضر علی ما قالوا فانہ اذا کان بمنزلۃ النطق فی حق الحاضر ایضا لم یکن حجۃ ضروریۃ فینبغی ان یکون حجۃ فی الحدود ایضا کما کان النطق حجۃ فیھا ایضا"

یعنی فھو بمنزلۃ النطق فی الغائب والحاضر علی ما قالوا کا تقاضہ تو یہ نکلتا ہے کہ کتابت مستبینہ و مرسومہ حدود میں بھی حجت بن جائے، کیوں کہ غائب و حاضر دونوں کے حق میں کتابت کے بمنزلۂ نطق ہو جانے کے بعد یہ حجتِ ضروریہ نہیں رہی، بلکہ مطلقہ بن گئی تو حدود میں جیسے نطق معتبر ہے، ویسے ہی کتابت کو بھی معتبر ہونا چاہئے۔ (ولا قائل بہ احد) جواب و مخلص کو سوچا جائے!

فلیتامل المخلص۔ ص ۵۱۲ ج ۸

صاحبِ تکملہ کا یہ ریمارک و تعاقب واضح کررہا ہے کہ کتاب کو نطق کا درجہ صرف غائب کے حق میں ملنا چاہیے، حاضر کے حق میں ہرگز نہیں، ورنہ کتاب کی حیثیت حجتِ مطلقہ کی ہوگی، جب کہ یہ محض حجتِ ضروریہ ہے اور ضرورت صرف غائب و اخرس کے حق میں متحقق ہوسکتی ہے، حاضر و ناطق کے حق میں نہیں۔

ان تفصیلات وتنقیحات کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ وقوعِ طلاق لفظ مخصوص کے تلفظ ونطق کا محتاج ہے، خواہ یہ تلفظ حقیقی ہو یا حکمی، اور کتابت حکماً تلفظ اور نطق کے درجہ میں ہے، مگر صرف گونگے اور غائب کے حق میں، حاضر و ناطق کے حق میں کتابت حکماً بھی تلفظ نہیں۔

اسلئے ہماری رائے یہی ہے کہ بالمشافہ محض کتابتِ طلاق سے وقوعِ طلاق کا حکم نہ لگانا ہی اقرب الی الصواب ہے۔

جہاں تک "بیاضِ اشرفی" کے حوالے کی بات ہے تو حوالہ صحیح ہے، بیاضِ اشرفی دراصل حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ کی بعض تحقیق، حاصلِ مطالعہ کے منتخبات اور یادداشت کا مختصر سا مجموعہ ہے۔

زیر بحث مسئلہ سے متعلق اس میں ایک مکتوب نقل کیا گیا ہے، جو دراصل حضرت مفتی عزیز الرحمن علیہ الرحمہ نے حضرت تھانوی علیہ الرحمہ کے نام لکھا ہے، خط کے سیاق سے پتہ چلتا ہے کہ اس مسئلہ میں حضرت تھانوی علیہ الرحمہ کی رائے یہی تھی کہ صورتِ مذکورہ میں طلاق نہیں ہونی چاہئے۔ چنانچہ اس موضوع پر مراسلت ہوئی اور حضرت مفتی صاحب علیہ الرحمہ نے لکھا:

از بندہ عزیز الرحمن عفی عنہ، بملاحظہ حضرت مخدومی ومکرمی مولانا اشرف علی صاحب مدفیضہ۔ عبارات کتب متعلقہ کتابت طلاق سے یہی ظاہراً ثابت ہوتا ہے کہ حضورِ زوجہ فی المجلس کی صورت میں بھی طلاق مکتوب صریح وکنایہ واقع ہوجائے، اگر غرض ایقاعِ طلاق ہو تجربہ خط وغیرہ نہ ہو۔ نکاح میں چونکہ سماعِ شہود، ایجاب وقبول زوجین کو شرط کیا گیا ہے، لہٰذا بصورت امکانِ سماع مکتوب کو لغو کہا جائے تو ممکن ہے اور طلاق میں اس کی حاجت نہیں۔

شامی کتاب الاقرار میں طلاق کو بھی دگر دیون وغیرہ کے اقرار کے مثل باللسان وبالبنان دونوں طرح مساوی قرار دیا ہے: "فانہ کما یکون باللسان یکون بالبنان" اور ظاہر ہے کہ اقرار بالدیون اگر بالبنان ہو اور کاتب کو اقرار ہو کہ یہ تحریر میری ہے، تو لزوم دین میں تامل نہ ہوگا، اگرچہ شامی نے مسائل شتی میں ایک عبارت اشباہ و نظائر سے یہ مفہوم ہونا ظاہر کیا ہے کہ ناطقِ حاضر میں کتابت کا اعتبار نہیں، مگر ظاہر اس کا یہ ہے کہ شہود مجرد تحریر وکتابت پر شہادت نہیں دے سکتے، کیونکہ کتابت میں احتمال ہے کہ تجربہ خط وغیرہ کے لئے لکھا ہو۔ الغرض راجح ومحقق یہ معلوم ہوتا ہے کہ حاضرہ فی المجلس کو

کو بھی طلاق بالکتابت واقع ہوتی ہے اور جانبِ احتیاط بھی یہی ہے، حضرت مولانا محمود حسن سلمہٗ اور مولانا انور شاہ کی بھی یہی رائے ہے۔ فقط والسلام۔ راقم عزیز الرحمٰن، دیوبند ۱۳۳۰ھ۔

اس مکتوب کا حاصل تو وہی نکلتا ہے، جو آپ کے مقامی عالم صاحب فرماتے ہیں، یہ ہمارے اکابر ہیں، لیکن بات ہماری سمجھ میں نہیں آتی، حضرت مفتی صاحب علیہ الرحمۃ نے شامی کتاب الاقرار کی عبارت و تفصیل کی روشنی میں جو استدلال کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ اقرارِ طلاق بالکتابت کو اقرار دیون بالکتابت پر قیاس کیا گیا ہے، مگر اس کو زیر بحث صورت سے کیسے تعلق ہو گیا۔

بحث یہ ہے کہ بیوی موجود ہے، شوہر بھی اس کے پاس ہے اور زبان سے قدرت کے باوجود کچھ کہے بغیر خاموشی سے طلاق کی کتابت کرتا ہے جو حاضر کی کتابت ہوئی، اور اقرار والی شکل میں تو یہ احتمال ہے کہ شوہر نے غائبانہ طور پر طلاق کی کتابت مستبینہ مرسومہ کی اور عورت کے پاس بھیجا اور اس تحریری طلاق کا اسے اقرار بھی ہے، تو ظاہر ہے کہ اسے معتبر ہونا ہی ہے۔ اسی طرح اشباہ والی شامی کی دوسری عبارت کی جو توجیہہ کی گئی ہے، وہ بھی سمجھ سے بالاتر ہے، وہاں مسئلہ کتابتِ حاضر و غائب کے اعتبار و عدم اعتبار کا بیان کیا جا رہا ہے، کسی کی تحریر پر شہادت کی صحت و عدم صحت کا نہیں، فتامل۔

بہر حال ہماری رائے یہی ہے کہ صورتِ مسئولہ میں طلاق واقع نہیں ہو گی —— ھٰذا ما عندی والعلم عند اللہ ھو اعلم بالصواب۔

(مولانا) زبیر احمد قاسمی (شیخ الحدیث) دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد۔

بزم دار العلوم سبیل السلام

ترتیب: مولانا محمد یوسف مفتاحی

۱۱ر شوال ۱۴۰۹ھ کو حسب سابق مدرسہ میں جدید وقدیم طلبہ کے داخلوں کا آغاز ہوا، دو ماہ کی طویل تعطیل سے علمی فضا میں جو خاموشی چھا گئی تھی ختم ہوئی اور بہار کی آمد ہوئی اور پھر ایک بار مدرسہ میں علمی ہماہمی اور قال اللہ وقال الرسول کی گونج ہر چہار جانب سے شروع ہوگئی، جدید طلبہ کی کثرت اور خاص کر صوبہ آندھرا پردیش اور دوسرے دور دراز علاقے سے آنے والے طلبہ کے داخلے کے مراحل میں سہولت کی خاطر بطور خاص حضرت ناظم صاحب نے اپنا قیمتی وقت دیا، تاکہ جلد از جلد داخلہ کی کاروائی مکمل ہوسکے چنانچہ سال حال عربی جماعتوں میں ۲۰۰ طلبہ کے داخلے لئے گئے، شعبۂ حفظ میں ۱۲۰ اور ابتدائی جماعتوں میں ۱۵۰ طلبہ کا داخلہ لیا گیا جس میں ۴۵۰ سے زیادہ طلبہ دار الاقامہ میں مقیم ہیں اکثر طلبہ کی تمام ضروریات کا مدرسہ کفیل ہے، رہائش، طعام اور دوا علاج کے علاوہ مستحق اور غیر مستطیع طلبہ کو وظیفہ تعلیمی بھی دیا جاتا ہے۔

۲۷ر شوال ۱۴۰۹ھ کو مدرسہ میں تعلیمی سال کا افتتاحی اجلاس ہوا جس سے حضرت مولانا زبیر احمد صاحب قاسمی شیخ الحدیث، حضرت مولانا فضل الرحمن قاسمی، نائب شیخ الحدیث، حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صدر مدرس مدرسہ ہذا نے خطاب فرمایا، ان حضرات نے اپنے قیمتی نصائح اور وسیع تجربات طلبہ کے سامنے بیان فرمائے اور کتاب و سنت کی روشنی میں علم اور خاص کر طالبان علوم نبویہ کی فضیلت، ان کی حیثیت اور موجودہ دور میں اس کی اہمیت وافادیت اور حاملین علوم نبوت ہونے کے اعتبار سے ان کی ذمہ داریوں سے آگاہ کیا، نیز طلبہ کو کامیاب اور بامقصد زندگی گذارنے کی تلقین کی، تاکہ علمی سفر کا کوئی بھی قیمتی لمحہ بے شعوری میں ضائع نہ ہوجائے۔ آخر میں حضرت مولانا محمد رضوان القاسمی ناظم مدرسہ ہذا نے تمام طلبہ کو خوش آمدید کہا اور دنیوی علوم کے بجائے دینی علوم کے حصول کی تمنا اور جستجو پر ان کو مبارکباد دی۔ نیز فرمایا کہ آپ کے لئے مقصد حیات کی تعیین ضروری ہے، بے مقصد حصول تعلیم اپنی ذات کے لئے غیر نفع بخش اور بسا اوقات امت کے لئے رسوائی اور جگ ہنسائی کا سبب ہوجاتا ہے۔ اسلئے دینی علوم کے اس کارواں میں شریک ہم تمام لوگوں کے لئے تجدید نیت

اور اخلاص کے ساتھ دینی تعلیم کے حصول اور اس کی خدمت میں اپنے آپ کو وقف کر دینے کا عزم کر لینا چاہیے۔ حضرت ناظم صاحب نے اپنے مخصوص نرم لب و لہجہ میں ضروری امور کی طرف نہایت مشفقانہ انداز میں طلبہ کو متوجہ کیا اور بعض ترغیبی ترجیہات کا بھی اعلان فرمایا، حضرت شیخ الحدیث کی دعاء پر اجلاس اختتام پذیر ہوا۔

۶ ذیقعدہ ۱۴۰۹ھ کو مدرسہ کی جدید عمارت میں درس بخاری شریف اور "تخصص فی الفقہ والافتاء" کا افتتاحی اجلاس منعقد ہوا، اس پر وقار تقریب میں بیرون شہر سے آنے والے موقر مہمانوں اور عمائدین ملت نے بڑی تعداد میں شرکت کی، جن میں قاضی شریعت بہار واڑیسہ حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی' شیخ الحدیث سبیل الرشاد حضرت مولانا مفتی اشرف علی صاحب شادی، حضرت مولانا عبد الحنان صاحب استاذ حدیث دار العلوم ماٹلی والا گجرات اور حضرت مولانا احمد علی قاسمی جنرل سکریٹری مسلم مجلس مشاورت دہلی کے علاوہ مشاہیر مقامی علماء، مولانا حمید الدین حسامی عاقل امیر ملت اسلامیہ آندھرا پردیش، مولانا عبد العزیز ناظم مجلس علمیہ آندھرا پردیش اور ریاست کے اکثر دینی مدارس کے نظماء و صدور کے علاوہ شہر کے اصحاب علم و دانش، دینی و ملی اداروں کے ذمہ داروں کی کثیر تعداد نے شرکت فرمائی۔

اجلاس کا آغاز سید احمد رومی متعلم درجۂ حفظ دار العلوم سبیل السلام کی تلاوت قرآن پاک سے ہوا، اس کے بعد ناظم مدرسہ مولانا محمد رضوان القاسمی صاحب نے خیر مقدمی کلمات فرمائے، صدر مدرس مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے مدرسہ کا اجمالی تعارف کراتے ہوئے مدرسہ میں تعلیمی پیش رفت اور "شعبۂ تخصص فی الفقہ والافتاء" کے آغاز اور اس کے تعلیمی و تربیتی خد و خال سے سامعین کو واقف کرایا۔ مولانا مفتی اشرف علی صاحب بنگلور نے "درس حدیث۔ اور اس کی فضیلت" کے موضوع پر اپنے بلیغ اور پُر اثر خطاب سے مجمع کو محظوظ کیا۔ مولانا احمد علی صاحب قاسمی دہلی نے "علماء اور دینی مدارس" کے عنوان پر تقریر کرتے ہوئے فرمایا کہ آج کے دور کے علماء کی ذمہ داریاں دو چند ہو گئی ہیں، ایک طرف دینی علوم کی ترویج و اشاعت کرنی ہے تو دوسری طرف مخالفین اسلام کے باطل نظریات اور شکوک و شبہات کا ازالہ اور مسکت جواب دینا بھی ان کی ذمہ داری ہے، اسلئے روایتی علم اس دور میں فرائض منصبی سے سبکدوش ہونے کے لئے کافی نہیں۔ اجلاس سے مولانا عبد الحنان صاحب گجرات، مولانا حمید الدین حسامی عاقل، مولانا عبد العزیز صاحب نے بھی خطاب فرمایا اور علماء کے مابین ربط و تعلق، ہم آہنگی اور

ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کی ضرورت پر زور دیا، تاکہ علم وتحقیق کے کام میں تیزی لائی جاسکے۔

اخیر میں حضرت مولانا مجاہد الاسلام صاحب قاسمی قاضی شریعت بہار و اڑیسہ نے مدارس میں حدیث کی منتہی کتاب بخاری شریف کی پہلی حدیث کا درس دے کر کتاب کا آغاز فرمایا، موصوف نے "حجیت حدیث" اس کی تشریعی حیثیت کو بہت واضح طور پر بیان فرمایا اور مخالفین کی جانب سے حدیث کی تشریعی حیثیت پر وارد ہونے والے اعتراضات کے مسکت اور مدلل جواب دیتے ہوئے تفصیل سے گفتگو فرمائی، یہ مفصل خطاب انشاء اللہ آئندہ شمارہ میں شریکِ اشاعت ہوگا۔

اس طرح ۱۰ بجے دن میں شروع ہو کر یہ اجلاس ۲ ½ بجے دن میں حضرت موصوف کی دعا پر کامیابی کے ساتھ اختتام کو پہونچا۔ جناب سید ضیاء الرحمٰن صاحب صدر مجلسِ انتظامی نے شرکاء اجلاس کا شکریہ ادا کر کے اجلاس کے برخاست ہونے کا اعلان کیا۔

مورخہ ۳ ذیقعدہ ۱۴۰۹ھ کو جناب صدر مدرس مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی اور مولانا محمد عباس القاسمی نے آندھرا پردیش کے ساحلی اور صنعتی شہر گنٹور کے بعض علم دوست کی دعوت اور خصوصاً جناب اسماعیل بھائی کے اصرار پر شہر گنٹور کا سفر کیا، جہاں مدرسہ کی شاخ "مختصر مدتی عالم کورس" کا قیام عمل میں آیا جس میں مدارس دینیہ کے مروجہ نصاب کو مختصر کر کے پڑھایا جاتا ہے، یہ نصاب خالصاً ان حضرات کے لئے ہے، جن کے لئے آٹھ دس سال کا طویل وقت علوم دینیہ کے حصول کے لئے لگانا مشکل ہوتا ہے، یا وہ لوگ، جو کبر سنی یا عصری درسگاہوں میں تعلیم، یا کاروباری مصروفیت کی وجہ کر رغبت کے باوجود علم دین کی دولت سے محروم رہ جاتے ہیں، استفادہ کر سکتے ہیں جس کا درس دو گھنٹے بعد نماز مغرب یا عشاء ہوتا ہے، شہر حیدرآباد میں تقریباً ۱۲ سالوں سے یہ تعلیمی نظام کامیابی کے ساتھ بحسن وخوبی چل رہا ہے اور جس کی شاخیں ابھی بھی شہر میں کامیابی کے ساتھ کام کر رہی ہیں جس میں پختہ کار اساتذہ کی خدمت لی جاتی ہے۔

نوجوان فاضل مولانا ذاکر حسین رشادی صاحب کو وہاں اس شعبہ کا مدرس مقرر کیا گیا ہے اور شہر کے بزرگ اصحابِ استعداد علماء کی نگرانی اس درسگاہ کو حاصل ہے، اب تک ۲۲ طلبہ نے داخلہ لیا ہے۔ الحمد للہ کہ دو ماہ میں اچھی پیش رفت ہوئی ہے اور توقع سے زیادہ اولیاء طلبہ نے اپنے بچوں کو شریک کرایا ہے۔

مورخہ ۲۵ ذیقعدہ ۱۴۰۹ھ کو حضرت ناظم صاحب اپنے کئی افرادِ خاندان کے ساتھ سفرِ حج کے لئے روانہ ہوئے، اساتذۂ مدرسہ، رفقاء کار، احباب اور شہر کی ممتاز شخصیتوں نے موصوف کو حج کی قبولیت اور

بخیریت واپسی کی دعا اور نیک تمناؤں کے ساتھ الوداع کہا، مورخہ ۱۵ اگست ۸۹ء کو بخیریت حضرت ناظم صاحب کی واپسی ہوئی، دورانِ سفر آپ نے زیارتِ حرمین شریفین کے علاوہ عراق، نجف بغداد اور کوفہ جیسے تاریخی بلاد و مقامات کی سیاحت فرمائی، جو کسی زمانہ میں علم اور اصحابِ علم کا مخزن و منبع تھا حضرت ناظم صاحب نے اساتذۂ مدرسہ کی خواہش پر مورخہ ، اگست ۸۹ء کو سفر کے حالات و تجربات بیان فرمائے۔

مورخہ ۱۰ / ۱۱ / ۱۲ ذی الحجہ کو حسب سابق اس سال بھی مدرسہ میں بڑے جانوروں کی قربانی کا نظم کیا گیا، گذشتہ سال تجربہ کے طور پر اس کا نظم تھا، اس سال توقع سے زیادہ لوگوں نے اپنی قربانیاں مدرسہ میں کیں اور ایک سو گیارہ (۱۱۱) جانوروں کی قربانیاں کی گئیں، جو گذشتہ کے مقابلہ چار گنا زیادہ تھی۔ عید الاضحیٰ کے موقعہ سے اساتذہ، کارکنان اور طلبہ نے پوری محنت اور لگن کے ساتھ وصولی چرم کا کام کیا اور تین دنوں تک ہمہ تن اس میں مصروف و منہمک رہے۔ مدرسہ کے منتظمین اپنے تمام معاونین و ہمدردان مدرسہ کے شکر گذار ہیں۔

مورخہ ۱ ذیقعدہ ۹ھ کو حضرت ناظم صاحب کی زیر صدارت طلبہ کی انجمن کا افتتاحی اجلاس منعقد ہوا، مختلف طلبہ نے عربی اور اردو زبان میں تقریریں کیں، اس موقعہ سے شیخ الحدیث مولانا زبیر احمد صاحب اور صدر مدرس مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی نے بھی طلبہ سے خطاب کیا اور دورِ جدید کے تقاضوں اور علمی سرگرمیوں اور اس کے مزاج سے ہم آہنگ ہو کر دینی علوم کی تبلیغ کے لئے مفید نصائح کئے، تاکہ فکری و ذہنی انارکی کے اس مادہ پرستانہ دور میں آپ کامیاب ہو سکیں، آخر میں جناب صدر، حضرت ناظم صاحب نے زبان و ادب کی افادیت پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا کہ آج کے دور میں کسی بھی تبلیغی، اصلاحی اور انقلابی تبدیلی کے لئے ضروری ہے کہ آپ اس ذہن و مزاج سے اچھی طرح واقف ہوں جو اس دور میں رائج ہیں۔ اس کے لئے آپ کو جدید لٹریچر، خاص کر ان حضرات کی تحریریں پڑھنی چاہیے، جس کو زمانہ میں فسادِ ذہن کی بنیاد پر امام اور مقتدیٰ کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے، جو کچے اور ناپختہ ذہنوں کو خراب کر رہا ہے، تاکہ آپ بہر طور ان کا حل ڈھونڈ سکیں، اس کے ساتھ زبان و قلم آج کے بنیادی ہتھیار اور آلۂ جہاد ہیں جس کی طرف آپ کی توجہ ضروری ہے۔ موصوف کی دعا پر اجلاس ختم ہوا۔